بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **اصل**
اختلف العلماء قديما وحديثا في اقتضاء النهي للفساد في العبادات والمعاملات على اقوال وقبل الخوض في تحقيق
المقصود لا بد من تقديم مقدمات **الاولى** في تحرير محل النزاع وهو يتحقق ببيان القيود المأخوذة في عنوان
المسألة **منها** لفظ النهي والكلام فيه يقع من جهات **الاولى** لا اشكال في دخول النهي التحريمي في محل
النزاع واما النهي التنزيهي الذي يعبر عنه بالكراهة المصطلحة فالظاهر عدم دخوله موضوعا ولا حكما في محل الخلاف
بمعنى اجماعهم على عدم اقتضائه للفساد ويدل عليه وجوه احدها ظاهر لفظ النهي المأخوذ في عنوان كلماتهم الظاهر
في التحريم بل الظاهر من صيغة النهي فيخرج التنزيهي من محل الخلاف موضوعا وثانيها انه لا خلاف في عدم اقتضاء النهي
التنزيهي للفساد في المعاملات لاجماعهم على صحة بيع العرف وبيع الاكفان ونحوهما من المعاملات المكروهة ولا اشكال
في ان دخول المعاملات في محل الخلاف بمثابة دخول العبادات فيه في كون كل منهما محلا للنزاع فلو كان النزاع اعم
من التحريمي لما يجتمع اجماعهم المذكور مع خلافهم المعروف في هذه المسألة الا ان يجاب بان لا اقتضاء النهي الفساد
حتى في المعاملات وثالثها ان دخوله في محل النزاع غير معقول اذ كراهة الفعل تتضمن جوازه اذ المكروه ما يجوز فعله
مع رجحان تركه والجواز في العبادات بمعنى صحتها اذ العبادة انما يجوز فعلها على تقدير صحتها فكراهة العبادة فرع
صحتها حتى ان المجوزين لاجتماع الامر والنهي قد تمسكوا بوجود العبادات المكروهة في الشرع وبذلك نفوا مضادة
الاحكام الخمسة وليس الوجه فيه الا ما ذكرنا لا التعبد بالاجماع على صحة العبادات المكروهة اذ لو كان اجتماع الامر والنهي
مستحيلا فلا وجه للاجماع على الامر المستحيل واما توجيه المانعين من اجتماعهما بقلة الثواب ونحوها على ما سلفناها
في المسألة السابقة فلا ينافي تسالم الفريقين على اقتضاء الكراهة المصطلحة على تقدير تحققها لجواز العبادة بل توكده
كما هو واضح والمقصود في المقام ايضا خروج النهي التنزيهي من محل النزاع على تقدير تعلقه بالعبادة او المعاملة ولا
مفصل فيه بين ما اختص بالعبادات والمعاملات حتى يتوهم ان ما ذكرنا انما يتم في العبادات دون المعاملات فاذا لم
يتم النزاع فيه في العبادات فكذا الكلام في المعاملات لعدم الفاصل بينهما بالنسبة الى النهي التنزيهي بعدم اقتضائه
للفساد في العبادات دون المعاملات **الثانية** ان اطلاق النهي في عنوان المسألة يعم جميع اقسامه وكذا من
الاصلي والتبعي والنفسي والغيري والعيني والكفائي والتعييني والتخييري والذاتي والعرضي خلافا للفاضل القمي
حيث قال خص النزاع بغير التبعي زعما منه ان النهي التبعي لا يوثق في شيء من الابواب لا في اقتضاء الفساد ولا في عدمه
الاجتماع مع الحرام ولا في غيرهما او تشريفه العلماء حيث خصه بغير العرضي زعما منه اتفاقهم على عدم اقتضائه الفساد
كالوطي وتزويج العبد بدون اذن مولاه لكون النكاح بحسب اصل الشرع والحرمة انما تثبت بالحرمة هنا لعارض وفيه

مضافا الى ما عرفت من اطلاق عنوان المسألة ان ادلة الطرفين من النافين والمثبتين منطبقة على عدم الفرق
من حيث النفي والاثبات بين الاصلي والتبعي ولا الذاتي والعرضي وهو غير خفي على من لاحظها **الثالثة** ان المراد
من النهي اعم من اللفظي واللبي لاطلاق العنوان والادلة كما عرفت ولا ينافي ان النهي ظاهر في اللفظي لانه على ما عرفته الطلب
الترك بالقول لانا نقول ان النهي بحسب العرف اعم من اللفظي واللبي كالاجماع والعقل بل ربما كان حاصلا بالاشارة
ايضا والتقييد بالقول نشأ من الخلط بين اصطلاح الاصوليين والنحاة لان موضوع علم النحو حيث كان هو الكلمة
الكلام من حيث الاعراب والكلمة كانت منقسمة الى الاسم والفعل والحرف والفعل الى الماضي والمضارع والامر
والى المثبت والمنفي والنهي فخصوا النهي بما كان حاصلا بالقول لعدم تعلق غرضهم بغيره بخلافه على اصطلاح
الاصوليين لان المناط عندهم هو المعنى المدلول عليه لكون مقصودهم الوصول الى مراد الشارع سواء كان المفيد له هو
اللفظ او العقل او الاشارة مضافا الى مساعدة العرف عليه كما عرفت **الرابعة** ان مقتضى اطلاق الادلة وعنوان
المسألة كما عرفت عدم الفرق بين صيغة النهي مثل قوله لا تفعل في التحريم ومادته مثل قوله عليه السلام في النهي من بيع الغرر
ومادة التحريم مثل قوله تعالى وحرم الربا فالنزاع متوجه بالنسبة الى الجميع خلافا لصاحب الفصول فخصه بالصيغة
حيث قال ثم قد يتخيل ان النزاع لا يختص بصيغة النهي بل يجري فيما يجري مجريها كلفظ التحريم في قوله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم الآية وذكر الصيغة في العنوان وارد على سبيل التمثيل وهو ضعيف ظاهر لان المفهوم من اسناد التحريم الى
المذكورات تحريم وطيهن او الاستمتاع بهن وهو صريح في فساد العقد عليهن لدلالته على نفي ترتب الاثر عليه فقد
فلا يكون من مسألة الباب نعم لو اسند التحريم الى العقد فقيل يحرم عقد كذا او كذا كان من مسألة الباب لكن دلالته على
الفساد حينئذ غير واضح فتوجه النزاع المعروف اليه غير ظاهر انتهى وفيه مضافا الى ما عرفت ان شاف لاستدلال العلماء
في ابواب الفقه على الفساد بالآية والرواية المذكورتين وما يناسبهما كما ترى حيث خص نزاع العلماء في المسألة
بالنواهي الارشادية كما ستعرف وكان لفظ النهي والتحريم نصين في الطلب الالزامي المولوي فيجعل نزاعهم في الصيغة
خاصة اذ حمل لفظ نهيت او حرمت مثلا على الارشاد بعيد في الغاية ولكن اختصاص نزاعهم بالارشاديات ضعيف جدا
كما ستقف عليه وبالجملة انه ان كان نظره في اخراج المادة من محل النزاع الى كون نزاعهم في المسألة في الارشاديات
والمادة نص في التحريم الالزامي ففيه ما يأتي من خروج الارشاديات من محل النزاع وان ادعى كون النزاع اعم من المولوي
والارشادي ولكن يدعي ظهور النواهي الواردة في العبادات والمعاملات في الارشاد ففيه مع مخالفة الاختصاص
لاطلاق العنوان والادلة واستدلال العلماء على ما عرفت لا وجه لاخراج المادة من محل نزاع العلماء مضافا الى التأمل
في ظهور تلك النواهي في الارشاد اذ لا بد في حملها عليه من التزام كون وجود تلك النواهي كعدمها لما عرفت من كون
الحرمة المستفادة من النهي الارشادي تشريعية ناشئة من فقد شرط او وجود مانع وهذه الحرمة ثابتة مع علم النهي

ايضا حرمة العبادة مع عدم الامر ولا امر مع فقد شرط او وجود مانع فلا بد من الالتزام بكون حرمة صلاة الحايض بعد
وروود قوله عليه السلم دعي الصلوة ايام اقرائك هي الحرمة الذاتية قبل ورودها وليتامل في كون هذه النواهي ان متعلقها
هو هذه الحرمة التشريعية او الحرمة الذاتية فان تميز ذلك يحتاج الى حق تامل **الخامسة** ان النزاع هل هو مختص
بالنهي الالزامي المولوي او يعمه والارشادي او يختص بالارشادي وتحقيق المقام يتوقف على بيان الفرق بين
النواهي المولوية والارشادية وهو من وجوه احدها ان الغرض من النهي الارشادي بيان مصلحة المكلف وارشاده
الى ما هو الاصلح له نظير اوامر الطبيب ونواهيه وهي في العبادات والمعاملات بيان مانعية ما تعلق النهي بالعبادة
او المعاملة من جهة فيكون النهي ح مسوقا لبيان الحكم الوضعي فاذا قال لا تصل في الحرير او لا تبع المغصوب فكانه
قال لا تصل في الحرير لان لبس الحرير مبطل للصلوة ولا تبع المغصوب لان مغصوبية المبيع مانع من ترتب اثر البيع
وبالجملة ان مرجع النهي الارشادي في العبادات والمعاملات الى بيان علة البطلان بخلاف النهي المولوي لان
وروده انما هو على جهة المولوية والحكمة فيترتب على امتثاله المدح والثواب وعلى مخالفته الذم والعقاب
بخلاف النهي الارشادي لانه لا يترتب على موافقته ولا مخالفته سوى ما يترتب على فعل المنهي عنه وتركه من
المصلحة والمفسدة وان كان متضمنا للطلب الالزامي ايضا نظير نهي الطبيب لانه ربما ينهى المريض من شرب بعض
المشروبات واكل بعض الماكولات على سبيل الحتم والالزام ولكن لا يترتب على موافقته ولا على مخالفته سوى
المصلحة والمفسدة المترتبة في الفعل والترك فتوهم بعضهم اختصاص الارشاديات بالمستحبات ضعيف كتوهم بعض
اخر كصاحب الفصول وغيره كون الارشادي في معنى الاخبار عن المصلحة والمفسدة في الفعل والترك من دون تضمن
للطلب اصلا وثانيها انه يظهر حال الامر المولوي والارشادي ايضا فلا تغفل وثانيها كون اثر النهي الارشادي
عاما للعالم والجاهل والغافل لما عرفت ان الغرض منه بيان المصلحة والمفسدة الواقعيتين في الفعل والترك وهما
تترتبان عليهما سواء التفت المكلف الى النهي او جهله او غفل عنه فاذا قال الشارع لا تصل في الحرير اذا قلنا بكونه
ارشاديا فهو مسوق لبيان بطلان الصلوة في الحرير في نفس الامر فلا يختص بحال دون اخرى الا بمعنى توجيه الخطاب
حين الجهل والغفلة كيف وتوجيه الخطاب الى الجاهل والغافل قبيح عقلا بل بمعنى عمومية اثر النهي بالنسبة الى الجميع
لما عرفت من كونه مسوقا لبيان الحكم الوضعي فلا يختص بحال بخلاف النهي المولوي لان مقتضاه ليس الا وجوب التعبد
بالامتثال والانقياد وهو مختص بحال الالتفات فاذا رتب عليه اثر يختص بهذه الحالة فاذا قال لا تصل في الحرير
اذا قلنا بكون النهي فيه مولويا فساد الصلوة في الحرير الناشي من اجتماع الامر والنهي يختص بحال الالتفات لان
المانعية انما نشأت من النهي فحيث لا نهي مع الجهل والغفلة فلا مانعية ايضا فتعم لبس الحرير على الاول بصيرورته شرطا
واقعيا وعلى الثاني شرطا علميا ومن هنا قد ذكرنا في المسئلة السابقة كون النهي الارشادي نوعيا والمولوي شخصيا

خلافا لمن جعل الثاني ايضا نوعيا ولكنه ضعيف يعرف وجهه مما ذكرناه وثالثها ان النهي الارشادي يدل على الفساد
العبادة مطلقا سواء تعلق بها لذاتها او بجزئها او شرطها او لامر مقارن لها متحد معها في الوجود او مغاير
لها كلي كما اذا قال لا تصل ناظرا الى الاجنبية لما عرفت في الوجه الاول من كون الغرض من النهي ح بيان فساد العبادة
بسبب ما تعلق لاجله النهي بها بخلاف النهي المولوي لعدم الخلاف في عدم اقتضائه للفساد فيما تعلق بالعبادة لا
لامر مغاير لها في الوجود اذ لا منافاة بين صحة الصلوة وحرمة النظر الى الاجنبية لكونهما فعلين متغايرين في الوجود وان
جمع المكلف بينهما في مورد واحد ورابعها ان الحرمة المستفادة من النهي الارشادي المتعلق بالعبادة تشريعية ناشئة
من انتفاء شرط او وجود مانع والحرمة المستفادة من النهي المولوي ذاتية ويظهر اثرهما فيما لو احتاطت المرأة في ايام
الاستظهار لانه لو قلنا بكون نهي المرأة من الصلوة في ايام الحيض ارشاديا يصح منها الاحتياط في ايام الاستظهار
لان الاحتياط مناف للحرمة التشريعية بخلاف ما لو قلنا بكونه مولويا لمنافاة الحرمة الذاتية حينئذ فلا يمكن الاحتياط
مع المعارضة احتمال وجوب الصلوة مع احتمال حرمتها واذا عرفت ذلك فاعلم ان الظاهر خروج النهي الارشادي
من محل النزاع لاتفاقهم بحسب الظاهر على اقتضائه للفساد فهو غير مشمول للنزاع فضلا عن اختصاصه به كما يظهر من صاحب
الفصول على ما اشرنا اليه انفا ويدل عليه وجوه احدها ان النهي حقيقة او ظاهر في الالزامي المولوي فلا يحمل على غيره
الا مع القرينة ولا تعارفها في العنوان واضح وثانيها اجماعهم على اقتضاء النهي الارشادي للفساد والوجه فيه ما عرفت
في بعض وجوه الفرق من كونه مسوقا لبيان الحكم الوضعي اعني فساد العبادة او المعاملة التي تعلق بها ولهذا الاجماع
لا يجامع مع الخلاف المعروف في هذه المسئلة وثالثها اجماعهم كما ادعاه بعضهم على عدم اقتضاء النهي للفساد
في بعض صور هذه المسئلة وهو ما كان النهي متعلقا بامر خارج من العبادة غير متحد معها في الوجود كالامر بالصلوة
والنهي عن النظر الى الاجنبية اذا نظر اليها في اثنائها فلو كان النزاع عاما او مختصا بالارشادي فلا بد ان يجمعوا
على الفساد مطلقا حتى في الصورة المفروضة كما اشرنا اليه ورابعها ان السيد المرتضى والشيخ من القدماء قد ذكرا
هذه المسئلة مع مسئلة اجتماع الامر والنهي بعنوان واحد ولا اشكال في اختصاص تلك المسئلة بالامر والنهي
المولويين كما هو واضح لمن احاط خبرا بتلك المسئلة فلو كان النزاع في هذه المسئلة عاما او مختصا بالنهي الارشادي
كان اللازم التفكيك بينهما وذكر كل منهما بعنوان مستقل وخامسها انهم قد تعرضوا للفرق بين هذه المسئلة
ومسئلة اجتماع الامر والنهي فخص بعضهم كالفاضل القمي رح هذه المسئلة بما كان بين المامور به والمنهي عنه عموم
وخصوص مطلق وتلك المسئلة بما كان بينهما عموم من وجه وبعض اخر كصاحب الفصول خص هذه المسئلة بما كان
الامر والنهي متعلقين بعنوان واحد وتلك المسئلة بما كانا متعلقين بعنوانين مستقلين وان كان بينهما عموم
وخصوص مطلق في ظاهر الادلة وقد تقدم الكلام فيها في المسئلة السابقة وثالث قد خص النزاع في هذه المسئلة

بجهة اللفظ وفي تلك المسئلة بجهة العقل بمعنى كون نزاعهم في هذه المسئلة من حيث تقييد الامر بالنهي وعدمه وفي تلك المسئلة من حيث اجتماعهما بحسب العقل وان لم يكن لفظ في البين ولكن قد عرفت ان النزاع هنا لا يختص بجهة اللفظ وانه يعم النهي اللفظي ايضا كما ان النزاع في تلك المسئلة من حيث العقل خاصة كما لا يخفى ورابع جعل النزاع هنا من حيث اجتماع الحكم الطلبي مع الوضعي بمعنى كون نزاعهم هنا في بيان جواز اجتماع الحرمة مع الصحة او نحوها لملازمة للفساد وهناك في جواز اجتماع حكمين طلبيين فلو كان النزاع هنا مختصا بالنهي الارشادي او اعم منه ومن الالزامي كان هذا من اوضح جهات الفرق بين المسئلتين لوضوح اختصاص النزاع في مسئلة اجتماع الامر والنهي بالنهي الالزامي اذ البحث في تلك المسئلة انما هو في امكان اجتماع الطلبين ولا امر مع النهي الارشادي المتقدم من كونه ناشيا من فقد شرط او وجود مانع ومنها لفظ العبادة وهي تطلق في الاصطلاح على معنيين احدهما العبادة بالمعنى الاخص والاخر العبادة بالمعنى الاعم وقد عرفوهما بتعاريف لا تخلو من خلل والاولى تعريف الاخص بما امر لاجل التعبد به ان كان ذلك هو الغرض من الامر به وتعريف الاعم بما كان ايجاده في الخارج بقصد التعبد وان لم يكن الغرض من الامر به هو ذلك فيشمل الواجبات التوصلية ايضا اذا اتى بها بقصد القربة والامتثال وعرف المحقق القمي ره العبادة بالمعنى الاول بما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء سواء لم يعلم المصلحة فيها اصلا او علمت في الجملة واحتياجها الى النية وهو قصد الامتثال والتقرب من جهة ذلك فان امتثال الامر لا يحصل الا بقصد الملاحظة في العرف والعادة والموافقة الامتثالية لا يكفى انتهى واورد عليه في الفصول طردا وعكسا حيث قال وقد تعرف العبادة بما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء وهذا غير سديد لانتقاضه عكسا بالعبادة التي علم انحصار المصلحة فيها في الامتثال بغيرها ونحو كالطهارة وطردا بالواجبات التي ليست عبادة ولا انحصر مصالحها في شيء كوجوب توجيه الميت الى القبلة انتهى والوجه فيما ذكره اخيرا ان التوجيه واجب توصلي ولذا يسقط وجوبه عن المكلفين بفعل الصبي والمجنون بل بفعل غير الادمي مع عدم انحصار المصلحة فيه في شيء وصورة تقدم فيها ما يتوقف صحتها على قصد القربة ولكن في كل من الايراد طردا وعكسا والحد نظر اما الاول فلمنع انحصار المصلحة في الوضوء والغسل في التوصل بهما الى الصلاة لان الظاهر ان كونهما عبادة ليس من هذه الحيثية بل من حيث حسنهما الذاتي والمصلحة فيهما من هذه الحيثية غير منحصرة في شيء وان كان ظاهر الفقهاء ان كونهما عبادة انما هو من الحيثية المذكورة ولكنه ضعيف اذ لا بد في العبادة من حسن في نفس الفعل من حيث هو ليترتب عليه قصد القربة ويكون مقربا كما قرر في محله وقد تقدم في بحث المقدمة ما يوضح بالجملة ان للوضوء والغسل جهة تعبدية وجهة توصلية والجهة الاولى انما نشأت من حسنهما الذاتي الذي اوجب الامر بهما بالامر النفسي والجهة الثانية انما نشأت من كونهما مقدمة للصلوة و واجبين بالامر التبعي فالشارع انما جعل العبادة مقدمة لا ان كونهما عبادة نشأ من حيث كونهما مقدمة والا لزم

في تعريف العبادة

ان يكون

ان يكون سائر المقدمات ايضا عبادة وهو واضح البطلان ومع تسليم كونهما عبادة من جهة التوصل بهما الى الغير فلا بد ان تختص هذه المقدمة بكونها عبادة دون سائر المقدمات مثل غسل الثوب للطهارة من الخبث ونحوه لا بد ان يكون لاجل خصوصية ومصلحة فيها مفقودة في غيرها لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح وهذه المصلحة غير منحصرة في شيء واما الثاني فلان المصلحة في توجيه الميت الى القبلة منحصرة في توجيه الميت وكونه الى جهة القبلة واما جهالة المصلحة في توجيهه فغير مضرة اذ لا يعتبر في تحقق عنوان الواجب التوصلي العلم بانحصار مصلحته بما يتوصل اليه في شيء بل المعتبر هو العلم بانحصار مصلحته بما يتوصل به في شيء واما الثالث فيرد عليه اولا ان قصد القربة في العبادة غاية للامر لا جزء او شرط للمامور به كما هو ظاهر الحد حيث اخذه من قيود موهوما كونه من اجزاء المحدود او شرائطه بل هو في الاول اظهر فلا بد في الحد من التنبيه على ما يدل على كونه غاية للامر وثانيا انه ان اراد من التعبد ما اصطلح عليه المتكلمون اعني موافقة الامر ففيه انه ان كان المقصود من الامر في قولنا موافقة الامر هو الامر المتعلق بالعبادة من حيث كونها مامورا بها مطلقا بان يكون المقصود من الحد ان العبادة ما يتوقف موافقة الامر المتعلق به من حيث كونه مامورا به مطلقا على قصد القربة ففيه ان الحد لا يكون جامعا لدخول جميع المعاملات فيه اذ موافقة الامر بالبيع مثلا لا يمكن الا بقصد التقرب اذ لا اطلاع من اثبات المامور به لاجل انه مما امر به وهو من اعلى مراتب التقرب وان كان المقصود منه الامر المتعلق بالفعل بعنوان كونه عبادة ففيه انه مستلزم للدور لاخذ عنوان العبادة في معنى الصحة التي هي من اجزاء الحد وان اراد منها ما اصطلح عليه الفقهاء اعني اسقاط القضاء ففيه انه ايضا مستلزم للدور اذ القضاء هو اتيان العبادة في خارج الوقت فيكون عنوان العبادة ايضا ماخوذا في معنى الصحة وان اراد منها ترتب الاثر الذي هو لازم مساو لمعناها اللغوي الذي يعبر عنه في الفارسية بقولنا درست على ما اوضحناه ان اراد من الاثر المترتب على الفعل مطلق الاثر الشامل للاثر العادي والشرعي ففيه انه مستلزم لخروج مثل الصلوة والصوم من الحد لان من اثار الصلوة انهضام الطعام في المعدة بسبب الحركات الواقعة فيها ومن اثار الصوم تضعيف البدن غالبا ولا ريب ان ترتب مثل هذه الاثار العادية لا يتوقف على قصد القربة فيخرجان من الحد وان اراد الاثر الشرعي خاصة فهو على قسمين احدهما ما يترتب على الفعل من حيث كونه عبادة كترتب سقوط القضاء على اتيان العبادة على نحو ما امر بها والاخر ما يترتب على الفعل لا من حيث كونه عبادة بل من جهة اخرى وارادة الاول مستلزمة للدور لان مآل الحد الى ان العبادة ما يتوقف ترتب اثر العبادة عليه على قصد القربة فعنوان العبادة ماخوذ في معنى الصحة وارادة الثاني مستلزمة لخروج مثل الصلوة والحج ونحوهما من العبادات الغير القابلة للتقليد لان استحقاق اخذ الاجرة على فعل الصلوة والحج مثلا ليس من جهة كونهما عبادة وهو ايضا غير متوقف على قصد القربة فيخرجان من الحد مع دخولهما في المحدود واذا عرفت ذلك فاعلم انه لا اشكال في دخول العبادة بالمعنى الاخص في محل النزاع موضوعا وحكما بمعنى ان كلا من قولي

باقتضاء النهي للفساد في العبادات او بعدم اقتضائه يقول بذلك فيهما ويشملها لفظ العبادة في كلامهم واما العبادة
بالمعنى الاعم فلا اشكال في دخولها في محل النزاع حسبما عرفت من اطلاقهم نفيا واثباتا لان تعداد النهي لفساد المترتب عليه
كما هو مناط ادلتهم نفيا واثباتا لا يتفاوت الحال فيها بين المعنى الاخص والاعم للعبادة غاية الامر ان العبادة بالمعنى
الاعم جهة عبادة وجهة معاملة فالمفصل بينهما بالقول بالفساد في العبادات دون المعاملات يقول بالفساد من حيث
كونه عبادة وبالصحة من حيث كونه معاملة فاذا غسل ثوبه بالماء المغصوب بقصد التقرب لا يترتب عليه ثواب ولكن يترتب
عليه الاثر الشرعي اعني حصول الطهارة واما دخولها موضوعا فيظهر من كلام صاحب الفصول لانه حيث فسر العبادة بمعنييه
الملحق الكلام في تحرير الادلة والاقوال فلم ينبه على اختصاص النزاع باحدهما وهو ظاهر في كون شمول النزاع المعنى الاعم
كشموله المعنى الاخص ولكن في دخولها في كلمات العلماء وجهان من اطلاق كلماتهم في تحرير الاقوال والادلة ومن ظهور
لفظ العبادة في الجملة في المعنى الاخص لكونها ظاهرة في الماهيات المخترعة للشارع للتعبد ومنها لفظ المعاملة وهي
تطلق تارة على العقود في مقابل العبادات والايقاعات والاحكام وهي ما يحتاج الى الانشاء من الطرفين وهو الايجاب
من طرف والقبول من اخر سواء كانا بالقول او بالفعل او بالاختلاف واخرى على المعنى الاعم منها ومن الايقاعات
وهي ما يحتاج الى الانشاء من طرف وثالثة على المعنى المقابل للعبادات فيشمل الاحكام ايضا ولا اشكال في دخولها في
محل النزاع بالمعنى الثاني فيشمل النزاع كلا من العقود والايقاعات وظاهر صاحب الفصول اختصاص النزاع بها او بهما
جريانه في الاحكام وفيه نظر لان الظاهر شموله لها لكن لا مطلقها بل ما يقصد منه ترتب الاثر في العرف بمعنى ان تحصيل
الافعال التي هي اسباب في نظر اهل العرف ولو عند بعضهم لترتب بعض الاثار القابلة للبقاء والارتفاع داخلة
في محل النزاع وذلك لان المعاملات اعني ما عدا العبادات ليس من مخترعات الشارع بل من الامور العرفية التي قد
امضى الشارع بعضها على نحو المقرر عند اهل العرف ورتب عليها احكاما وشرائط ونهى عن بعض اخر فما كان منها غير
قابل للصحة والفساد بان لم يكن مما يقصد من ايجاده ترتيب اثر عليه بحيث يمكن للشارع نفيه او امضاؤه كالزنا واللواط
وشرب الخمر ونحوها مما لا يقصد منها سوى ما يترتب عليها من خواصها من التلذذ ونحوه فلا يمكن كون مثل ذلك مشمولا
للنزاع لعدم تحقق معنى الصحة والفساد فيها وما كان منها قابلا لنفي الاثر المقصود منه في نظر اهل العرف مثل البيع
المقصود منه التمليك وكذا الطهارات لان المقصود منها في نظر اهل العرف وان كان هو النظافة من الاوساخ و
الاوساخ الظاهرية الا ان النظافة من النجاسة الباطنية المسببة عن الاخباث الظاهرية قابلة للنفي والاثبات
وكذا التذكية لان الاذكاء سبب في نظرهم للحلية وهكذا فكل ما كان كذلك فمثل ذلك مشمول للنزاع لصحة ان ينازع في
ان نهي الشارع عن العقد هل يدل على عدم امضاء الشارع لترتب اثره المقصود منه عرفا عليه ام لا ومثله الكلام في
النهي عن غسل الثوب بالماء المغصوب والتقاط العبد مثلا من دون اذن مولاه او نحو ذلك مما يدل على ما ذكرناه

ولم يكلم الاستاذ
بيان معنى المعاملة

عن شمول

من شمول النزاع لما عدا العقود والايقاعات ما قدمناه من استدلال الشيخ على عدم حصول الطهارة بتحريم الاستنجاء
بمثل المطعوم كالخبز والفاكهة وما له حرمة شرعا مثل ورق المصحف وكتب الفقه واحاديث النبي صلى الله عليه وآله وكذا
الروث والعظم بدلالة النهي على الفساد ويؤيده ما في تقرير المحقق الثاني فانه بعد نقل استدلال الشيخ رد عليه بان التمسك بالاستنجاء
المنهي حيث وضع بدليل شرعي ولم يورد عليه بان دلالة النهي على تقدير تسليم اقتضائه للفساد انما هو في العقود والايقاعات
وما نحن فيه خارج عن محل نزاع القوم في تلك المسألة ومثله ما حكي عن العلامة في المنتهى حيث اورد على الشيخ بان النهي
لم يتعلق بذات المعاملة حتى يقتضي نفي ترتب الاثر وانما تعلق بامر خارج عنها وهو التهاون بالاشياء المحترمة في الشرع و
وجه الدلالة ما عرفت من تقريره لدخول مثل ذلك في محل النزاع ويستفاد منه ايضا امران احدهما عدم الخلاف في
عدم اقتضاء النهي الفساد فيما تعلق بامر خارج عن المعاملة حيث ارسل ذلك ارسال المسلمات وثانيهما خروج النهي
الارشادي عن محل النزاع لانه لو كان الارشادي داخلا في مسألة اقتضاء النهي الفساد وعدمه لكان للعلامة نفي
الفساد مطلقا لا بتعلق النهي بامر خارج عن المعاملة لانه كان للشيخ مع ابتنائه كون النهي ارشاديا اذ لا فرق في النهي
الارشادي في اقتضائه الفساد بين تعلقه بذات المعاملة او بامر خارج عنها على ما اسلفناه سابقا ومنها لفظ
الاقتضاء وربما يتبدل لهذا بلفظ يدل فيقال ان النهي هل يدل على الفساد في العبادات والمعاملات ام لا وهو ظاهر في
الدلالة اللفظية ولكن النزاع اعم من اقتضائه الفساد بحسب اللغة او العرف او الشرع ومن كون الفساد مستندا الى نفس
النهي او الاصل بان كان النهي مقتضيا لعدم الامر والفساد ثابتا بالاصل كما سيجيء في تحرير الاقوال والادلة فالاولى
هو التعبير بالاقتضاء وان كان بواسطة الاصل ومنها لفظ الفساد والتقابل بينه وبين الصحة تقابل العدم والملكة
لان الظاهر ان الفساد هو عدم الصحة عما من شانه الصحة كالعمى والبصر فيتوقف معرفته على معرفتها فنقول ان الصحة تطلق
في الاعيان على الخلوص من العيب فيقال الاصل في الاعيان الصحة يعني كونها على طبيعتها الاصلية وسلامتها من العوارض
الخارجية المخرجة لها من ذلك وقد عملوا بهذا الاصل في جميع ما يحتمل فيه الفساد بحيث يخرج من الملكية كالبيضة والبطيخ
ما يفسد بالاختبار وفي الاقوال على المطابقة للواقع فالصحيح منها القول الصادق وفاسدها الكاذب وفي المعاملات
على ترتب الاثر وفي العبادات في اصطلاح المتكلمين على موافقة الامر وفي تعبير بموافقة الامتثال وبموافقة الشرع والاول
اخص من الثاني لاختصاصه بموافقة الامر الالزامي لكون لفظ الامر حقيقة في الوجوب والثاني يشمل المندوب ولكنه
اخص من الثالث لشموله للاباحة ايضا وهو الاولى بالتعبير لاستقامته عكسا لما عرفت من عمومه لبعض العبادات الواجبة
والمندوبة وكذا اسماعيل لعدم شموله للاباحة وهي لا تتصف بالصحة والفساد بحسب اصطلاحهم ببعض العبادات الواجبة
والمندوبة وفي اصطلاح الفقهاء على اسقاط القضاء عما من شانه القضاء وان لم يكن له قضاء فعلا ليشمل الاقتضاء له
كصلاة العيدين ثم ان النسبة بين الصحة على اصطلاح المتكلمين وبينها على اصطلاح الفقهاء عموم وخصوص مطلقا لان

مقدمة اقتضاء
الفساد

فيا لو اتى المكلف بصلوة الظهر مثلا على ما هي عليه في نفس الامر لتحقق موافقة الامر واسقاط القضاء معا وما ذكره
الاذرقي من جانب الاول هي الصلوة بالطهارة المستصحبة اذا انكشف بعدها انتقاضها قبل التلبس بها فهي صحيحة
بمعنى موافقة الامر كما هو اصطلاح المتكلمين وفاسدة على اصطلاح الفقهاء لعدم اسقاطها القضاء فكل ما هو صحيح على
اصطلاح الفقهاء فهو صحيح على اصطلاح المتكلمين بخلاف العكس واستشكل في صاحب الفصول بعد نسبته الى
المشهور بان العبرة في المثالين ان كانت بالامر الظاهري كانت الصلوة في الفرض المذكور صحيحة على الحدين اما على
الاول فظاهر واما على الثاني فلا سقاطها القضاء بالنسبة الى ذلك الامر ضرورة انها لا تقتضي على حسبه وان كانت
العبرة بالامر الواقعي لم يصدق وصف الصحة عليها بشيء من الحدين وهو ظاهر وكذا اذا اريد بهما ما يعم القسمين
انتهى محصل مراده هو التساوي بين الحدين بحسب المورد فكل مورد يصدق عليه احدهما يصدق عليه الاخر
ايضا وفيه ان ظاهر الفقهاء حيث عرفوا الصحة باسقاط القضاء هو كون صحة الفعل عبارة عن اتيان الفعل بحيث
لا يتعقبه تكليف اخر باعادته ثانيا اذ الظاهر ان هذا هو المراد من اسقاط القضاء وظاهر ان هذا المعنى يختص بالامر
الواقعي اذ اتيان الفعل على طبق امره الظاهري لا يستلزم ذلك كما عرفت من مثال الصلوة بالطهارة المستصحبة واما
التعبير بموافقة الامر فهو اعم من موافقة الامر الظاهري والواقعي اذ ظاهره كون الصحة هو موافقة الامر الفعلي وهو
اعم من الظاهري والواقعي ويدل على ما ذكرناه ان ما يوافق غرض المتكلم في باب التكليف هو بيان ترتب الثواب و
العقاب في الاخرة على موافقة الاوامر ومخالفتها لعلم تعلق غرضه ببيان التكاليف من حيث هي ولا ريب ان محل
الثواب والعقاب هو الامر الفعلي وظاهر انه اعم من الظاهري والواقعي وغرض الفقيه انما يتعلق ببيان ما يشتغل به ذمة
المكلفين في هذه النشأة والذي يناسبه ان يريد وامن الصحة كون الفعل على وجه يكون اتيانه وافيا بالتكليف
بحيث لا يتعقبه تكليف اخر بهذا الفعل وهذا المعنى لا يتحقق الا مع فرض اسقاط القضاء بالنسبة الى الامر الواقعي
كما سلفناه ومن العجب اعتراف صاحب الفصول بكون مراد القوم من الصحة في المقامين هو ما ذكرناه في بحث الاجزاء
حيث قال قد يطلق الاجزاء ويراد به اسقاط القضاء وقد يطلق ويراد به حصول الامتثال ثم ساق الكلام الى ان قال
ثم النزاع هنا في الاجزاء بالمعنى الاول كما اتفقت عليه كلمتهم واما الاجزاء بالمعنى الثاني فقد صرحوا بانه لا نزاع فيه فان
الامر يقتضيه حتى نفى الريب عنه جماعة ثم قال هذا المقال لا يخلو عن شوب اجمال والتحقيق ان موافقة الامر الواقعي
يوجب الامتثال بحسبه كما ان موافقة الامر الظاهري يوجب الامتثال بحسبه ولا يلزم من حصول الامتثال باحد
الاعتبارين حصوله بالاعتبار الاخر ما لم يتحد المورد انتهى وحاصل مراده تساوي المعنيين بالنسبة الى الامر الظاهري
والواقعي على ما قرره في هذه المسئلة على ما سلفناه وانت خبير بانه لا كلام لنا في امكان حمل الامر في تعريف المتكلمين
على الاعم من الظاهري والواقعي او التخصيص باحدهما وكذا حمل اسقاط القضاء في تعريف الفقهاء على الاسقاط

بالنسبة

بالنسبة اليها او بالنسبة الى احدهما بل الكلام هنا في تعيين مراد القوم من الحدين ولا ريب ان الاجزاء في تلك
المسئلة مساوق للصحة في هذه المسئلة لان الكلام ثمة في بيان مقتضى الامر بان مقتضاه هو الاجزاء بلحاظ المعنيين
او كليهما ام لا وهو مساوق لقولنا ان مقتضى الامر هو صحة المأمور به باحد المعنيين او كليهما ام لا والكلام في هذه المسئلة
في بيان مقتضى النهي بان مقتضاه الفساد باحد المعنيين يعني عدم حصول الامتثال او عدم اسقاط القضاء او كليهما
ام لا وهو مساوق لقولنا ان النهي اذا تعلق بالمأمور به فهل هو يفيد عدم اجزائه باحد المعنيين او كليهما ام لا فاعلم
والفساد في هذه المسئلة مساوق لعدم الاجزاء وعلى هذا في تلك المسئلة فاتفاقهم ثمة كما اعترف به على اقتضاء الامر
بمعنى موافقة الامر واختلافهم في اقتضائه للاجزاء بمعنى اسقاط القضاء صريح في عدم مساواة المعنيين عندهم
فلا بد ان يكون الصحة فيما نحن فيه ايضا كذلك لما عرفت من كونها مساوقة له وما قررنا من معنى الصحة ظهر ايضا
معنى الفساد لما قدمناه من كونه مقابلا لها فان المقابلة يظهر بمعناه وما قلنا ايضا ثم الظاهر ان اختلاف الاطلاقات
الصحة بحسب الموارد كما عرفت من اطلاقها في الاعيان على معنى وفي الاقوال على معنى اخر وفي المعاملات على معنى
ثالث وفي العبادات عند المتكلمين على معنى رابع وعند الفقهاء على معنى خامس ليس لاجل النقل والاصطلاح وان
كان ظاهر بعضهم قولهم ان الصحة في المعاملات عبارة عن كذا وفي العبادات على اصطلاح المتكلمين عن كذا وعلى
اصطلاح الفقهاء عن كذا هو ذلك الا ان الظاهر انها باقية في جميع اطلاقاتها على معناها اللغوي لانها لغة كون
الشيء على خلقته الاصلية وعدم اتصافه بما يوجب النقص فيه وهو الذي يعبر عنه في الفارسية بقولنا درست وهذا المعنى
موجود في جميع موارد اطلاقاتها واختلافهم في التعبير في الموارد المذكورة انما هو لاجل اختلاف الموارد واختلاف
الناظرين فيها لان صحة كل شيء بحسبه بحيث يراد بنسبتها الى الاعيان ما يعبر عنها بالخلو عن العيب والى الاقوال يعبر
بالصدق وحيث كان المقصود في المعاملات ترتب اثارها عليها فعبروا فيها عنها بترتب الاثر وحيث كان غرض
المتكلم في التكاليف متعلقا ببيان الثواب والعقاب في الاخرة المترتبين على موافقة الاوامر ومخالفتها فعبروا عنها
في العبادات بموافقة الامر ولما كان غرض الفقيه فيها متعلقا ببيان التكاليف المتعلقة بافعال المكلفين نفيا
واثباتا فعبروا عنها باسقاط القضاء فهذه كلها تعبيرات عن كون هذه الامور على ما ينبغي ان يكون عليه على حسب
ما تعلق به غرض الناظر وهذا نظير ما نقول في الطهارة لان الشهيد وان عرفها بحسب الشرع باستعمال الطهور مشروطا
بالنية والظاهر كونها منقولة شرعا الى هذا المعنى الا ان الظاهر انها ايضا باقية على معناها اللغوي وهو النظافة غاية
الامر ان النظافة مختلفة باختلاف انظار الناظرين فنظافة الشيء في نظر عامة الناس هو الخلو عن الاوساخ الظاهرية
وفي نظر الشارع هو الخلو عن الاوساخ الباطنية المسببة عن امور خاصة في نظره المانعة عن الدخول في العبادات
على وجه الصحة او الكمال وهكذا الكلام ايضا في الحسن والقبح فانهم وان ذكروا لهما معاني خمسة او سبعة الا ان كلها

راجعة الى معناها اللغوي بل وكذلك العدالة الظاهرة لاختلافهم في تفسيرها وهذا معنى لطيف فاضبطه **المقدمة الثانية**
في تحرير محل النزاع من غير الجهة التي قدمناها في المقدمة الاولى فنقول ان النزاع في المقام هل يختص بما ورد في
الشرع مقتضى لصحة المنهي عنه لولا النهي بان ورد اطلاق او عموم في عبادة او معاملة ثم ورد نهي عن بعض افراد
المطلق او العام او يعم ما احتمل صحته بان كان المقام مورد توهم صحته لاجل تداوله بين عامة الناس او طائفة منهم
او في سائر الملل والذي يظهر من المحقق القمي تبعا للسيد الصدر هو الاول حيث قال محل النزاع في هذا الاصل
ما تعلق النهي بشيء بعد ما ورد من الشارع لجهة صحته ثم ورد النهي عن بعض افراده او خوطب به عامة المكلفين ثم
استثنى بعضهم منه مثل الامساك ثلثة ايام والقمار ونحو ذلك ليس من محل النزاع في شيء اذ الكلام والنزاع في
دلالة النهي على الفساد وعدمه وما ذكرنا فاسد بالاصل لان الاصل عدم الصحة واما الفساد فيدل عليه عدم
الدليل انتهى ومحصل مراده انه لا فائدة في النزاع فيما لم يرد فيه جهة صحة لانه فاسد بسبب الاصل سواء قلنا باقتضاء
النهي للفساد ام لا وثمرة النزاع انما تظهر فيما له جهة صحة ويدل عليه ايضا ان الفاسد هو ما كان من شانه الصحة لولا
النهي عنه اذ الفساد هو عدم الصحة فلا يعقل النزاع فيما لم يرد فيه جهة صحة اذ ما لا فاسد له لا صحيح له فلا بد من تخصيص
نزاعهم بما ذكره والتحقيق هو الاول فيكفي في جريان النزاع كون المنهي عنه من مظان الصحة بل من موارد توهمها
بسبب تداول المنهي عنه بين عامة الناس او في سائر الملل وفائدة النهي في الدلالة على الفساد حينئذ رفع توهم
صحته بسبب هذا التداول وان كان الاصل ايضا مقتضيا لفساده مثل الصوم ثلثة ايام والقمار ونحوهما مما دخل في محل
الخلاف لثبوت الاول في سائر الملل وتداول الثاني في ايام الجاهلية حيث كانوا يعتقدون لترتب الملكية عليه فالشارع
قد دفع بنهيه هذا الاثر الثابت بزعمهم واما تخصيص النزاع بما ذكره فلا مصرح به ممن سبق على السيد الصدر وعلم
بمقتضى ادلتهم على الاثبات والنفي كما هو واضح لمن تامل فيها ولاقتضاء العنوان المسئلة ايضا عليه واما الوجهان
المتقدمان فيرد على الاول منهما ان ظهور الثمرة في بعض الموارد يكفي في تعلق غرض العلماء بالبحث عن هذه المسئلة
كما هو الشان في اغلب المسائل الاصولية نعم لو خصصنا النزاع بما لم يرد فيه جهة صحة كان لما ذكره وجه ولكنه خلاف
ما فرضناه وعلى الثاني ان الفاسد ما من شانه الصحة على تقدير ورود الامر بعمومها او بخصوصها الاخص مما كان له
مقتضى الصحة فعلا كيف وهو ايضا قد سلم كون الفاسد بالاصل فاسدا وان لم يكن له جهة صحة اصلا لولا النهي
لصدق معنى الفساد عليه على اصطلاح المتكلمين والفقهاء وقد عرفت ان دفع توهم الصحة يكفي فائدة في نهي الشارع
المقدمة الثالثة في تاسيس الاصل عند الشك في تعلق الامر من الشارع بعبادة او معاملة بان مقتضاه هي
الصحة او الفساد حتى يكون ذلك مرجعا عند العجز من ترجيح ادلة احد الطرفين وليعلم اولا ان تاسيس الاصل في صحة
العبادات والمعاملات او في فسادها هل هو من مقدمات المسئلة بمعنى توقف اثبات الصحة او الفساد فيهما عند

في تحرير محل النزاع

في تاسيس الاصل عند الشك

الشك في اقتضاء النهي للفساد لاجل العجز من ترجيح ادلة احد الطرفين على تاسيس هذا الاصل ام لا فنقول انه لا اشكال
في كونه من جملة المقدمات بالمعنى المذكور على ما استظهرناه في المقدمة السابقة من عدم اشتراط ورود وجهة صحة المنهي عنه
من الشارع في جريان النزاع حيث اكتفينا في تحرير النزاع بورود النهي في مقام رفع توهم الصحة لانه مع الشك في اقتضاء
النهي لفساد المنهي عنه يبنى الحكم بصحة المنهي عنه او فساده على تاسيس هذا الاصل واما على ما اختاره المحقق القمي
من اعتبار ورود الامر على وجه العموم او الاطلاق ثم النهي عن بعض افراده فلا ثمرة يترتب على تاسيس هذا الاصل
اصلا لارتفاع موضوعه سواء كان مقتضاه الصحة او الفساد بورود الامر على وجه العموم او الاطلاق الا لاعتداد
بالاصل في مقابل الادلة الاجتهادية وان كانت موافقة له ومن هنا يظهر ضعف ما صنعه المحقق المذكور حيث
جعل تاسيس هذا الاصل من مقدمات المسئلة مع ما عرفت من جعل النزاع فيما ورد للمنهي عنه جهة صحة من عموم او اطلاق
اللهم الا ان يتم انه وان جعل ذلك من مقدمات المسئلة الا ان غرضه الاصلي بيان ان هذا الاصل بحسب الواقع لتكثير الفائدة
وكيف كان فالكلام في تاسيس الاصل تارة يقع بحسب الاصول العملية واخرى بحسب الاصول اللفظية من العمومات
والاطلاقات وثالثة بحسب القواعد الشرعية فالكلام يقع في مقامات **اما المقام الاول** فالكلام فيه تارة
يقع في المعاملات واخرى في العبادات اما الاول فمقتضى الاصل هو فساد المعاملة لاصالة عدم ترتب الاثر على
المعاملة المشكوك الصحة والفساد ولا فرق فيه بين القول بكون المعاملات من قبيل امضاءات الشارع وبين القول
بكونها من قبيل مجعولاته اذ مقتضى الاصل على الاول هو عدم امضاء الشارع وعدم ترتب الاثر المقصود من المعاملة
شرعا عليها فيثبت الفساد لكونه عبارة عن ذلك في باب المعاملات واما على الثاني فان الاصل عدم انشاء الشارع الصحة
لا يقال ان الاصل عدم جعل الفساد ايضا لكون كل منهما مجعولا على هذا القول فهو من قبيل الشك في الحادث مع العلم
بالحدوث ولا يجري الاصل في مثله كما اذا علمنا بموت واحد من زيد وعمرو فان اصالة عدم موت زيد مثلا معارضة لاصالة عدم
موت عمرو لانا نقول ان الغرض من نفي انشاء الصحة ليس اثبات انشاء الفساد حتى يعارض بمثله بل المقصود مجرد نفي
الصحة واثر عدم انشاء الشارع يثبت بهذا الاصل وان لم يثبت به نفس عدم انشاء الصحة فنقول ان اصالة عدم
انشاء الشارع للصحة واصالة عدم كون هذه المعاملة سببا في التاثير واصالة عدم ترتب الاثر عليها واصالة بقاء المبيع
والثمن على ملك مالكهما واصالة حرمة التصرف فيهما بدون اذن صاحبهما تثبت اثار فساد المعاملة وان لم يثبت بها
كون هذه المعاملة فاسدة واما الثاني فالكلام فيه تارة في الصحة والفساد على اصطلاح المتكلمين واخرى على اصطلاح
الفقهاء اما الاول فاعلم ان الشك في صحة العبادة وفسادها تارة ينشأ من الشك في اصل تعلق الامر بالعبادة كالشك
في صحة صلوة الاضحى ونحوها واخرى ينشأ من الشك في اندراجها تحت عنوان كلي تعلق به الامر كالشك في صحة الصلوة
بغسل مس الميت من دون وضوء الناشي من الشك في اندراجها تحت قوله تعالى اقم الصلوة [illegible]

في مقام التمسك بالاصول العملية كما اذا قلنا بكون اسامي العبادات موضوعة للصحيحة وعلى التقديرين فمقتضى الاصل
هو الفساد وذلك على الاول واضح لاصالة عدم تعلق الامر بالعبادة المشكوك فيها وكذا على الثاني لان الاصل عدم
تعلق الامر بهذه العبادة ولو بواسطة الامر بكليها الآتي مرجع الشك هنا ايضا الى الشك في الحادث فاصالة عدم
تعلق الامر بهذا الفرد لا يثبت تعلقه بهذا بباقي الافراد لانا نمنع كونه من قبيل ذلك لعدم العلم بتعلق الحكم بباقي
الافراد والشك انما هو في هذا الفرد خاصة ومع التسليم بتقريب كون مرجع الشك في الاندراج الى كون الامر
بالطبيعة المطلقة التي يندرج فيها هذا الفرد او بالطبيعة المقيدة التي لا تشمل هذا الفرد واصالة عدم تعلق
الامر بالثاني لا يقتضي تعلقه بالاول يرد عليه ان من المقرر في محله انه اذا ترتب على احد الاصلين المتعارضين اثر
لا يترتب على الآخر يكون ما يترتب عليه الاثر جاريا من دون معارضة الآخر لفرض عدم مزاحمته في اثبات هذا الاثر
وما نحن فيه من قبيل ذلك لان اصالة عدم الاندراج التي مرجعها الى اصالة عدم تعلق الامر بكلي يندرج فيه
هذا الفرد تثبت فساد هذا الفرد بخلاف اصالة عدم تعلقه بالمقيد لانها لا يثبت صحة الآتي لتقدير ثبوت
تعلق الامر بالطبيعة المطلقة والاصل المذكور لا يثبت بل يمكن ان يقال ان ما نحن فيه من قبيل ما لا يتعلق لاحد الاصلين
اثر شرعي اصلا لما عرفت ان اصالة عدم تعلق الامر بالمقيد لا يثبت شيئا نظير ما لو شك في موت موكله او حيوته
ومن المقرر عدم جريان الاصل فيما لا يترتب عليه اثر شرعي اصلا هذا كله بناء على وجوب الاحتياط عند الشك في
الاجزاء والشرائط كما هو مرجع الشك في الاندراج واختاره جماعة استنادا الى استصحاب العدم كما عرفت تحمل الكلام
فيه واما على المذهب المختار من القول بالبراءة عند الشك فيها فمقتضى الاصل هو الحكم بالصحة عند الشك في الاندراج
ومن هنا يظهر وجه التنافي بين حكم جماعة كالمحقق القمي وغيره في هذه المسألة باصالة الفساد في العبادات والمعاملات
على وجه الاطلاق بحيث يشمل صورة الشك في الاندراج وبين حكمهم باصالة البراءة عند الشك في الاجزاء والشرائط في
مبحث البراءة ويمكن التوفيق بين كلماتهم باحد وجوه **احدها** ان يكون حكمهم باصالة الفساد في هذه المسألة
مختصا بما كان الشك في شمول الامر لاصل العبادة وهذا بما كان الشك في الاندراج بعيد فان غالب امثلة الباب
من باب الشك في الاندراج لان الشيء من العبادة باعتبار جزئها او شرطها او وصفها اللازم او باعتبار جزء الجزء
او شرط الجزء او جزء الشرط او شرط الشرط اذا فرض الشك في انتفاء الشيء المفسد من قبيل الشك في الجزئية والشرطية
لان الشك في صحة الصلوة اذا قرء فيها العزيمة مرجعه الى الشك في كون جزء الصلوة هو مطلق السورة او ما عدا العزائم
وكذا الشك في صحتها اذا كان الساتر مغصوبا لان مرجعه الى الشك في اشتراطها باباحة الساتر وعدمه وهكذا فكيف
يخص الكلام في هذه المسألة بما كان الشك في تعلق الامر بنوع العبادة **وثانيها** ان الحكم هنا بالفساد انما هو بحسب
مقتضى الاصول العملية من قطع النظر عن الاطلاقات وهناك مع ملاحظة اطلاق الاوامر فتقييدهم جزئية المشكوك

او شرطها

او شرطيته انما هو بحسب اطلاق الامر ويؤيده ما ذكره في مسألة كون العبادات اسامي للصحيحة او الاعم من ان الثمرة
انما تظهر في جريان اصالة البراءة وعدمه اذ القول بالصحيح يلازم الاحتياط والقول بالاعم يلازم القول بالبراءة لاجل
الاطلاق على الاول والا فعلى الثاني كما ذكره المحقق القمي وغيره وفيه نظر لان دعوى كون قولهم بالبراءة عند الشك في
الاجزاء والشرائط مبنيا على اطلاق الاوامر فاسد لما لا يخفى على احد لان الاستدلال في كون حكمهم بالبراءة في بحثها
الى حكم العقل والنقل المثبت لعموم الحكم بالبراءة لا الى اطلاق الاوامر المشكوك في بعض اجزاء ما تعلقت بها او شرائطها
كيف ولا يجري البراءة مع وجود اطلاق الدليل كما هو واضح وان كان ذكر الثمرة المذكورة ربما يوهم خلاف ذلك مع ان
المحقق القمي رحمه الله اطال الكلام في تلك المسألة في جريان البراءة على القول بالصحيح ايضا **وثالثها** ان الحكم هنا بالفساد
لاجل الاصل الاولي اعني اصالة الحظر في الاشياء التي لا منفعة مع قطع النظر عن ورود الشرع لكون العقل مستقلا
بوجوب الاجتناب عن كل محتمل المفسدة ولو كان منشأ الاحتمال اختيار صحتي مثلا فانه حكم بعدم جواز التعبد بالشيء
في ورود الامر به او في اندراجه تحت عنوان انما هو لاجل البناء على هذا الاصل والحكم بالبراءة ثمة فيما شك في الاجزاء
انما هو لاجل الاصل الثانوي وهو ملاحظة حكم الاشياء بعد ورود الشرع ولا ريب ان حكمهم بالبراءة انما هو بسبب
ما ورد من الآيات والاخبار بل بسبب بناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال المفسدة وعلى البراءة في تمام الاشياء
اذا كان الشك في التكليف مطلقا ولا منافاة بين اختلاف حكم العقل وبناء العقلاء فان بناءهم على البراءة انما هو
لغرض صحيح وما هو الا ذلك وهو عدم امكان الاجتناب في الغالب لوجود احتمال المفسدة بل تعارضها في الغالب
فان الاجتناب عن الجلوس في البيت مثلا لاحتمال انهدامه معارض مع احتمالات اخر في الجلوس في مكان آخر و
يدفعه انا لا نمنع كون الاصل في الاشياء هو الحظر بل اختاره جماعة من القدماء وكنا في سالف الازمان من [illegible]
لهم اذ العقل في مقام التكليف والالزام مستقل بقبح الذم والعقاب بمجرد احتمال وجود الامر في الواقع ما لم يصل اليه
فمجرد احتمال الطلب الواقعي بالوجوب او الحرمة لا يوجب حكم العقل بوجوب الاحتياط بترك محتمل المفسدة مثلا ولو
قطعنا النظر عن الشرع ايضا فالعقل والعقلاء متوافقان في ذلك نعم لو فرض ورود ولا يمكن وصول البيان فيه من
الشارع فالعقل في هذا مستقل باتيان محتمل المفسدة في تركه وترك محتمل المفسدة في فعله كالنظر الى المعجزة وثانيا
انه مناف لمختار المحقق المذكور حيث ذهب الى اصالة الاباحة في الاشياء **ورابعها** ان الحكم هنا بالفساد بحسب النظر
الاول العقل والحكم بالبراءة ثمة بحسب النظر الثاني بمعنى ان هنا قاعدتين عند العقل احديهما وجوب الاجتناب
من محتمل المفسدة والاخرى هي البراءة من الطلب الواقعي بوجوب الاجتناب من محتمل المفسدة لو كان في الواقع خطأ
والقاعدة الثانية واردة عند العقل على الاولى عند التأمل واعماق النظر لان المفسدة المحتملة ان كانت دنيوية
فالعقل لا يعتني باحتمال هذه المفسدة ولذا ترى العقلاء يبادرون الى البلاد النائية مع احتمال المفسدة في اسفارهم

من وجوه شتى واذا كانت اخروية فالعقل مستقل بقبح العقاب من دون بيان فيرتفع موضوع القاعدة الاولى فحكم
بالفساد وعدم جواز اتيان الفعل بعنوان التعبد انما هو لاجل قاعدة الاحتياط التى يحكم بها العقل فى نظره الاول و
حكمهم بالبرائة انما هو لاجل القاعدة الثانية التى يحكم بها العقل فى النظر الثانى ثم ان جميع ما اسلفناه فى اثبات اصالة
الفساد فى العبادات والمعاملات انما هو على مذاق القوم من تمسكهم فى اثباتها باستصحاب عدم ترتب الاثار ونحو
من الاستصحابات المتقدمة فى اثبات الفساد فى المعاملات وباستصحاب عدم تعلق الامر بالمشكوك فى كونه عبادة
اما بمعنى عدم تعلقه به فى نفسه او بواسطة تعلقه بعنوان اخر كما فى الشك فى الاندراج ومثل استصحاب عدم تعلق
الامر بالمقيد عند الشك فى الاندراج لاثبات البرائة عن الجزء المشكوك الجزئية او عن الشرط المشكوك كذلك والذى
يقتضيه النظر والاعتبار اما فى المعاملات فكما ذكروه على نحو ما اسلفناه واما فى العبادات فلا اذ لا يجرى الاصل المذكور
فيها لاختصاصه بمقام الشك ولا ريب انه مع الشك فى تعلق الامر بعبادة باعتبار اندراجها تحت عنوان المامور
بمجرد الشك فى ذلك علم انه يحكم العقل بحرمة اتيان المشكوك فيه بعنوان العبادة لكونه تشريعا محرما فيكون المورد
معلوم الحال بسبب حكم العقل فلا يكون مجرى للاستصحاب هذا على القول بالاحتياط عند الشك فى الاجزاء والشرائط
واما على القول بالبرائة فكذلك ايضا اذ لا معنى لاستصحاب عدم تعلق التكليف بالمقيد او بالجزء المشكوك والشرط
المشكوك اذ الشك فى التكليف علة تامة لعدم التكليف فى مقام الظاهر ومثله الكلام فيما لو شك فى تعلق الامر بعنوان
العبادة اذ البرائة فيه ايضا ثابت بقاعدتها لا باستصحابها وتفصيل الكلام وتحرير المقام محرر فى مسئلة البرائة واما
على الثانى يعنى بيان كون الاصل فى العبادات هو الصحة او الفساد على اصطلاح الفقهاء بان يكون الاصل فى العبادة كونه
اتيانها على وجه مسقطا للاعادة والقضاء وعدمه فاعلم ان الشك فى كون العبادة مسقطة للقضاء تارة ينشأ من
الشك فى كونها مامورا بها فى الشرع فيشك فى كونها مسقطة للقضاء لاجل الشك فى كونها مامورا بها شرعا ويؤل ذلك
الى الشك فى صحتها على اصطلاح المتكلمين وقد مضى الكلام فيه واخرى يحصل العلم بكونها مامورا بها شرعا ولكن يحصل
الشك فى اسقاطها للاعادة والقضاء فنقول لا اشكال فى كون اتيان المامور به الواقعى على ما هو عليه فى الواقع مسقطا
للاعادة والقضاء ولا يعيد بخلاف ابى هاشم لاجماع العلماء والعقلاء على خلافه واما المامور به الظاهرى اذا انكشف
خلافه فى الوقت او الخارج فالمسئلة فيه على اقوال وقد مضى تحرير الاقوال بحسب ما يقتضيه الادلة فى مسئلة الاجزاء
الآن الكلام هنا فى تحريرها بحسب ما يقتضيه الاصل فنقول قد قيل بعدم الاسقاط مطلقا وقيل بالاسقاط كذلك و
عزى الى ظاهر الاصحاب وقيل بالتفصيل بين داخل الوقت وخارجه بالقول باسقاط القضاء دون الاعادة واختاره
صاحب الرياض فى مبحث شكوك الصلوة وليعلم ان مقتضى القول بكون اعتبار الامارات من باب الموضوعية وجعل موضوعا
بدلا عن الواقع هو القول بالاسقاط مطلقا ومقتضى القول باعتبارها من باب الطريقية هو القول بعدم الاسقاط كذلك بناء

على القول بكون القضاء تابعا للاداء وقد تقدم الكلام فى ذلك فى مبحث الاجزاء وحيث فرضنا الكلام بحسب مقتضى
الاصل فلا بد من فرض الكلام فيما لو شك فى كيفية جعل الطرق والحق القول الاول باستصحاب بقاء الحكم الواقعى
المشترك بين المكلفين على تقدير انكشاف مخالفة مؤدى الامارة للواقع فى الوقت او خارجه ولا ينافيه قوله عليه السلم
اقض ما فات كما فات بتقريب انه مع انكشاف الخلاف فى خارج الوقت لا يصدق الفوت لاخذه تعقد الترك والقصد
اليه فى مفهومه وذلك لان التعبير بالفوت فى الرواية لاثبات القضاء انما هو بالنظر الى الغالب والا فالمدار على مجرد
الترك وهو حاصل فى المقام بالفرض او نمنع اخذ التعمد والقصد فى مفهومه بحسب العرف لصدقه على مجرد الترك فى مقتضى
الاصل وجوب الاعادة والقضاء مع انكشاف الخلاف الا حيث يقوم دليل على خلافه وذلك يكشف من كون اعتبار
الامارة هنا من باب الموضوعية والبدلية من الواقع فيقتصر عليه والقول الثانى بوجهين احدهما استصحاب عدم تنجز
التكليف بالواقع اذ لا ريب فى عدم تنجزه قبل انكشاف خلاف الامارة للواقع فى الوقت او خارجه فيستصحب الى ما بعد
الانكشاف ايضا وثانيهما استصحاب البرائة او قاعدتها لانه قبل انكشاف الخلاف لم يكن التكليف بالاعادة والقضاء
ثابتا فاذا شك فى ثبوت التكليف باحدهما بعده فالاصل هو البرائة او يستصحب البرائة السابقة ثبوتا على جريان الاستصحاب
فى مورد قاعدتها والامر بالقضاء ما فات مخصوص بما اذا صدق فيه الفوت وصدقه فى المقام ممنوع لظهوره فى صورة تعمد الترك
وهو غير حاصل فى المقام بالفرض والثالث اما بالنسبة الى الشق الاول فبما احتج به للقول الاول واما بالنسبة الى الشق
الثانى فبان التحقيق عدم كون القضاء تابعا للاداء بل بفرض جديد فحيث يشك فى ثبوت القضاء فالاصل هو البرائة
لعدم امكان استصحاب الحكم الواقعى لارتفاعه بخروج الوقت والفرض هو الشك فى توجه خطاب اخر اليه والامر بقضاء
الفوائت مخصوص بموارد صدق الفوت وما نحن فيه ليس منها كما عرفت ثم ان هذا كله هو الكلام فى بيان اصالة
الصحة فى العبادات على اصطلاح المتكلمين او الفقهاء اذا اتى بها المكلف بعنوان كون الفعل المشكوك فيه عبادة ومشروعا
واما اذا اتى به بداعى احتمال كونه عبادة وما مطلوبا فى الشرع فهل يجوز ذلك بمعنى عدم ترتب المؤاخذة على اتيان الفعل
بهذا العنوان ام لا فنقول هنا صور مختلفة بعضها متبين الحال من حيث الحكم بالجواز دون بعض منها كما لو علم رجحان
الفعل بحسب الشرع ووقع الشك فى رجحانه بسبب الشك فى كيفية القربة بحسب الزمان او المكان او غيرهما من ما يليه
مثل ان علمنا رجحان زيارة سيد الشهداء عليه الاف التحية والثناء ولكن ربما يقع الشك فى رجحانها من حيث الخصوصية
كالورود فى خبر ضعيف استحباب زيارته فى يوم خاص او بكيفية خاصة كما هو كذلك فى كثير من الروايات الخاصة الواردة
فى كتب الادعية لضعف سندا كثرها او مثل الورود بسند ضعيف استحباب صلوة ركعتين فى مكان خاص او وقت
خاص او استحباب صلوة باربع ركعات حيث ان الصلوات المستحبة ثلث الركعات فى المشهور ما عدا صلوة الاعرابى
ولا ريب فى جواز فعل مثل ذلك من باب الاحتياط وبداعى احتمال المحبوبية سواء نشاء احتمال رجحان خصوصية الفعل

من ورود خبر ضعيف او فتوى فقيه لرجحان الاحتياط عقلا والحرمة التشريعية منتفية باتيان الفعل بداعي احتمال
المحبوبية لا بعنوان المشروعية ويدل عليه ايضا اخبار التسامح في ادلة السنن بل هذا القسم اعني ما ثبت رجحان الفعل
بحسب النوع هو المتيقن من موارد تلك الاخبار بل يجوز التسامح فيما لو نشأ الشك في رجحان خصوصيته من فتوى فقيه
بناء على شمول تلك الاخبار لذلك ايضا ومنها ما لم يعلم رجحان الفعل بحسب النوع بل احتمل ذلك وهو على قسمين احدهما
ما علم شرعيته اجمالا ولكن دار الامر بين وجوبه واباحته او بين استحبابه واباحته او بين الثلاثة واما لو دار الامر بين
الوجوب والاستحباب فهو مما علم رجحان خصوصيته والشك انما هو في وجه العمل وهو خارج عن محل الكلام وثانيهما
ما لم تعلم شرعيته بان احتمل فيه الحرمة الذاتية ايضا اما الاول فلا اشكال في جواز فعله بداعي احتمال المحبوبية سواء نشأ
احتمال المحبوبية من ورود خبر ضعيف او فتوى فقيه لعموم حسن الاحتياط كما عرفت وكان بعنوان الاستحباب لاخبار
التسامح وان كان ربما يظهر من بعضهم اختصاص موردها بما ثبت رجحان الفعل بحسب النوع ووقع الشك في
الخصوصية كما تقدم ولكن عموم الاخبار يدفعه واما الثاني فلا يجري فيه من باب الاحتياط لكون احتمال المحبوبية معارضا
مع احتمال المبغوضية واما من باب التسامح فالظاهر ذلك لانه يصدق عليه انه مما بلغ فيه الثواب وان لم يكن في الواقع
كما بلغ ومجرد احتمال الحرمة الواقعية لا يمنع من كونه مشمولا للاخبار بعد فرض كونه جائز الفعل في مقام الظاهر فما يظهر
من صاحب الرياض من عدم الحكم بالاستحباب في امثال المقام ضعيف جدا ومما قررناه يظهر ان النسبة بين قاعدة الاحتياط
واخبار التسامح هي العموم من وجه ومادة الافتراق من جانب قاعدة الاحتياط هو ما لو انقدح احتمال رجحان الفعل في
نظر الفقيه من بعض المناسبات والملائمات ومن جانب الاخبار ما عرفت من ورود خبر ضعيف باستحباب فعل مع
احتمال الحرمة الذاتية فيه ومادة الاجتماع ما انتفى فيه احتمال الحرمة مع ورود خبر ضعيف باستحبابه او دار الامر فيه بين
الاستحباب والاباحة كما تقدم ومنها ما لو علم عدم شرعية الفعل بحسب النوع ولكن ورد خبر ضعيف او فتوى فقيه
على استحباب بعض افراده مثل عدم جواز الاحرام قبل الميقات وفرض ورود خبر ضعيف باستحبابه في بعض الاوقات
وعدم جواز الصلاة المشتملة على اكثر من قنوت واحد وفرض وجود خبر ضعيف على استحباب قنوتين في صلاة ومثل
ما ثبت كون الصلوات المندوبة ثنائية الركعات وفرض ورود رواية ضعيفة باستحباب صلاة ثلاثية الركعات او
رباعيتها ومثل الوتيرة في السفر حيث دلت جملة من الاخبار على سقوطها ووقع الخلاف في الوتيرة فالتفتها جملة استنادا
لبعض الاخبار وهكذا والظاهر من الفقهاء هو عدم جريان اخبار التسامح في مثل ذلك ولذا ترى عدم حكمهم باستحباب بعض
الصلوات المندوبة التي تزيد على ركعتين ما عدا صلاة الاعرابي ولعل الوجه فيه ان اخبار التسامح انما تجري حيث لم يدل
دليل على نفي الثواب عن الفعل المشكوك الاستحباب والفرض هنا ثبوت حرمة هذا الفعل بسبب ما دل على النهي عن نوعه
فمع دلالة الدليل على نفي الثواب لا يبقى مجال للتسامح لانتفاء موضوعه شرعا ومنه يظهر عدم حسن الاحتياط هنا ايضا

لفرض

لفرض ثبوت حرمة هذا الفعل بالدليل العام ولكن يرد عليه ان ظاهر النواهي الواردة في العبادات هو كون حرمتها
تشريعية بمعنى حرمة التعبد بهذا الفعل لا الحرمة الذاتية بمعنى حرمة صدور هذا الفعل من المكلف وان لم يكن بقصد
التعبد نظير شرب الخمر وذلك لوضوح ان حرمة الصلاة التي ورد النهي عنها او لبس ثوبي الاحرام قبل الميقات ليست
من حيث هي هذه الافعال بل من حيث التعبد بها نعم قراءة الحائض للعزائم ذاتية لا دخل لعنوان التعبد في حرمتها و
صلاة الحائض يحتمل الوجهين لاحتمال كون هذه الافعال من حيث هي من الحائض مبغوضة للشارع كقراءة
العزائم ويحتمل التشريع ايضا ولكن الظاهر من اغلب النواهي الواردة في العبادات هو كونها تشريعية ولا ريب ان حرمة
التشريع لا تنافي اتيان الفعل باحتمال المحبوبية في الواقع كما اسلفناه كيف ووجود النهي التشريعي لا يزيد على صورة عدم
وجود الامر بالعبادة من دون ورود نهي اصلا فكما يحسن الاحتياط باتيان الفعل بداعي احتمال المحبوبية في صورة عدم الامر
كذلك مع وجود عموم النهي ايضا والفرض في المقام ايضا تحقق احتمال المحبوبية في الواقع بسبب ورود خبر ضعيف او فتوى فقيه
اذ عموم النهي لا يرفع الاحتمال الواقعي كما هو واضح فلا وجه لمنع حسن الاحتياط في المقام ومثله اخبار التسامح ايضا اذ
مؤداها لا يزيد على اتيان الفعل بداعي احتمال المحبوبية كما هو مقتضى قوله عليه السلام من بلغه ثواب من الله على عمل فعمله التماس
ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه الا ان يكون الوجه فيما ذكره احتمال عموم النهي المذكور للحرمة الذاتية وانه
لا يجري اخبار التسامح في موارد احتمال الحرمة الذاتية كما يظهر من صاحب الرياض لانه بعد نقل القولين في الوتيرة قال
والاحتياط يقتضي تركها ان كان المراد بالسقوط التحريم كما هو ظاهر النصوص والفتوى وصريح الشيخ في كتابي الحديث لعدم
الاستحباب فيكون فعلها بقصد القربة تشريعا محرما ومنه يظهر ما في الاستدلال لعدم السقوط بالتسامح في ادلة السنن
اذ هو فيما لم يحتمل بحيث لا يحتمل التحريم والا فالتسامح فيه لا اوله احد انتهى وكانه قد زعم ان مجرد ورود النهي
الظاهر في التحريم يوجب الحرمة الذاتية وفيه ما عرفت من عدم استلزامه لذلك وقد عرفت ان اكثر النواهي الواردة
في العبادات ظاهرها هي الحرمة التشريعية وكيف كان فقد تقدم عدم منافاة الحرمة التشريعية في الفعل المشكوك
الاستحباب لجريان اخبار التسامح وغاية ما يثبت من عموم النهي على تقدير فرض كون الحرمة المستفادة منه ذاتية هو
احتمال كون الفعل المشكوك فيه حراما بالذات لا القطع به كما عرفت وقد تقدم ايضا عدم منافاة احتمال الحرمة
الذاتية لجريان اخبار التسامح وان كان منافيا لحسن الاحتياط المستفاد من العقل وان كان الوجه فيه ان مقتضى
اخبار التسامح هو اثبات استحباب الفعل الذي بلغ فيه ثواب بحسب الشرع فلا وجه اذ عموم اخبار التسامح المثبت
للاستحباب للفعل الذي بلغ فيه الثواب يتعارض مع عموم النهي وان كانت الحرمة المستفادة منه تشريعية فلا بد
بلحاظ الترجيح ورد بالكلام مع عموم النهي ولكن قد عرفت ان مقتضى اخبار التسامح لا يزيد على مقتضى الاحتياط
باتيان الفعل بداعي احتمال المحبوبية وانه لا ينافي عموم النهي المثبت للحرمة التشريعية لعدم التعارض بينهما على

كون هذه الافعال الصادرة من الحائض مبغوضة للشارع من حيث هي كقراءة العزائم لا من حيث التعبد بها م

ما عرفت ومنها ما لو ثبت حرمة الفعل المشكوك فيه شرعا بالخصوص ولا اشكال في عدم جواز هذا الفعل بعلم الاجمالي
التقييد ولا بعنوان احتمال المحبوبية لفرض ثبوت حرمته بالخصوص فلا شك في حرمته حتى يكون مجرى لقاعدة الاحتياط
او اخبار التسامح فمجرد ورود خبر ضعيف او فتوى فقيه لا يوجب حسن الاحتياط او التسامح واما المقام الثاني
ففي تأسيس الاصل بحسب الاصول اللفظية وليعلم انه ان قلنا بكون اقتضاء النهي للفساد في العبادات والمعاملات
وعدمه بحسب العقل خاصة نظرا الى جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه كما يرشد اليه بعض ما سنذكره فلا اثر ظاهرا وجه
لتأسيس الاصل بحسب الاصول اللفظية اذ هو انما يجري على تقدير كون نزاعهم في ذلك بحسب اقتضاء اللفظ
خاصة او في الاعم منه فنقول ح ان الكلام في اقتضاء النهي الفساد وعدمه بحسب اللفظ اما في اقتضائه بحسب اللغة
او العرف او الشرع على حسب اختلاف الاقوال فان كان بحسب اللغة فربما يتوهم ح ان مقتضى الاصول اللفظية هو
صحة العبادة والمعاملة المنهي عنهما لان دلالة النهي على الفساد موقوفة على التفات الواضع الى مفهوم الفساد و
تصوره حين الوضع وربطه بينه وبين مدلول النهي شطرا او شرطا والاصل عدم كل واحد منها وقد وقع التمسك
بمثل هذا الاصل للفاضل القمي ره في موارد شتى كما في مبحث كون الامر موضوعا للطلب الطبيعة او المرة او التكرار وفي
مبحث كونه موضوعا للطبيعة او الفور او التراخي حيث قد ذكر ان مقتضى عروض الهيئة للمادة اعني المصادر الخالية
من اللام والتنوين وغيرهما من اللواحق هو كونه موضوعا للطلب الطبيعة كما هو مقتضى اشتقاق الاوامر منها على ما
ادعاه السكاكي من اجماع اهل العربية عليه وانت خبير بان هذه الاصول لا يثبت مدلول اللفظ بحسب اللغة بان يثبت
عدم اخذ الفساد في مدلول النهي وكذا قيد المرة او التكرار او الفورية او التراخي في مدلول الامر الا على القول بحجيتها
ولا اقول لا اعتداد بالاصول المثبتة مطلقا لعدم الدليل على هذه الاصول بالخصوص لان اعتبار الاصول اما من باب
الاخبار فقد تقرر في محله عدم نهوض اخبارها لاثبات اعتبار الاصول المثبتة مطلقا واما من باب بناء العقلاء
واجماع العلماء فهما منتفيان في المقام لان ما ثبت بنائهم واجماعهم على اعتباره من الاصول المثبتة اصول خاصة
وهي اصالة عدم النقل واصالة عدم الاشتراك في مقام تعيين الاوضاع واصالة الحقيقة التي مرجعها الى اصالة
عدم القرينة على ارادة خلاف الظاهر في مقام تعيين المراد والاصول الجارية في المقام ليست منها كما لا يخفى هذا
كله ان قلنا بكون الامر في المقام دائرا بين وضعه للمطلق او المقيد لانه يرجع الى نفي القيد المشكوك فيه بالاصل ولو كان
مثبتا واما ان قلنا بكونه من قبيل دوران الامر بين المتباينين فلا يجري الاصل ح اصلا لكون الشك ح في الحادث
دون الحدوث فلا يمكن ان يقال الاصل عدم وضعه لهذا لمعارضته باصالة عدم وضعه لذلك ولكن الظاهر كونه من
المطلق والمقيد دون المتباينين كما هو واضح ثم هنا اصل آخر وهو اصالة التوقيفية في اللغات فلا يتعدى عما ثبت
بالدليل الا بالدليل ولكنه غير مجد في المقام اذ مقتضاه التوقف لا الحكم بكون النهي موضوعا بحسب اللغة للمعنى الصحيح

لان الكلام هنا انما هو لاجل هذا التقدير منه

مع الصحة كما هو المقصود وهنا اصل آخر ايضا وهو مفيد في المقام ولكن لا في اثبات اللغة بل في اثبات لوازمها و
ذلك لانه لو قلنا بكون النهي موضوعا للفساد باخذه شطرا او شرطا في مفهومه يلزم منه تقييد المطلقات مثل اوفوا
بالعقود واحل الله البيع والطلاق بيد من اخذ بالساق ونحوها باخراج الفرد الفاسد منها فحيث يشك في دلالة
النهي على الفساد فاصالة اطلاق المطلقات تقتضي بصحة الفرد المنهي عنه وهو واضح واما ان كان الكلام في اقتضاء
النهي للفساد وعدمه بحسب العرف بان يعلم عدم دلالته بحسب اللغة ويشك في دلالته بحسب العرف كما هو
مقتضى تمسك بعضهم بالتبادر في العرف لاثبات الفساد فلا ريب ان مقتضى الاصل هو الصحة لاصالة عدم
النقل من معناها اللغوي الى معنى آخر ومثلها لو كان الكلام بحسب الشرع كما هو مقتضى دعوى نقله شرعا الى
ما يفيد الفساد كما يظهر من المرتضى رضي الله عنه واما المقام الثالث ففي تأسيس الاصل بحسب القواعد
الشرعية وتفصيل الكلام فيه ان الشبهة في صحة العبادة او المعاملة اما ان تكون موضوعية بان يشك في صحة
العبادة او المعاملة الصادرة من الغير او من نفس الشاك واما ان تكون حكمية بان يشك في حكم عبادة او معاملة
بحسب الصحة والفساد فان كانت الشبهة موضوعية وكانت الشبهة في فعل الغير فاصالة حمل افعال المسلمين
على الصحة تقتضي الحكم بصدوره على وجه الصحة وان كانت في فعل نفسه فان كان بعد الفراغ منه يحكم بصحته ايضا
لقاعدة الشك بعد الفراغ وان كان في اثنائه فمقتضى الاصل هو الحكم بالفساد استصحابا للعدم وعدم وقوع الفعل على
وجهه وان كانت الشبهة حكمية وهي التي يحتاج ارتفاعها الى بيان الشارع وهي المقصودة بالاصالة في المقام فان
كانت الشبهة في العبادات فان قلنا بوضع اساميها للصحيح فلا اصل في البين لاجمالها على هذا القول وان
قلنا بوضعها للاعم فاطلاق الالفاظ يقتضي بصحة المشكوك فيه ونفي الفساد عنه ولكن يخدش فيه بان العمل بالمطلقات
مشروط بورودها في مقام بيان الاطلاق وهذه المطلقات ليست كذلك لورودها في مقام بيان مشروعية تلك
الاحكام مع انها مجملة بالعرض لطرو تخصيصات كثيرة لها كما هو واضح وان كانت الشبهة في المعاملات فيحكم بالصحة
لاجل العمل بالاطلاقات او العمومات الواردة فيها كما جرى عليه ديدن الفقهاء في ابواب المعاملات مثل قوله تعالى
اوفوا بالعقود وقوله الصلح جائز بين المسلمين وقوله تعالى احل الله البيع ونحوها وقد تقدم تفصيل الكلام في ذلك في
مبحث كون الفاظ العبادات والمعاملات اسامي للصحيح او الاعم المقدمة الثالثة في بيان اقسام ما يتعلق به
النهي من العبادات والمعاملات فاعلم ان ما يتعلق به النهي اما ان يتعلق به لنفسه او لجزئه او لشرطه او لوصفه اللازم
او المفارق او لامر خارج مقارن له في الوجود او مفارق عنه في الوجود يجتمع معه في المورد وعلى الاخيرين اما ان يكون
الامر الخارجي مطلقا بان يتعلق الامر بنفس العبادة او المعاملة والنهي بنفس هذا الامر الخارجي المتحد معها في
المصداق او المورد مثل ان يقول الشارع صل ولا تغصب او صل ولا تنظر الى الاجنبية واما ان يكون مقيدا بان

مثل صلّ ولا تغصب في الصلاة او صلّ ولا تنظر الى الاجنبية في الصلاة ولا اشكال ان القسمين الاخيرين بقسميه
خارجان من موضوع البحث في هذه المسألة اما الاول بقسميه فداخل في مسألة اجتماع الامر والنهي موضوعا وحكما لما
اسلفناه في تلك المسألة ان موضوع البحث فيها ما تعلق الامر بعنوان والنهي بعنوان اخر سواء كان بينهما في ظاهر الدليل
تباين كلي او عموم مطلق واما الثاني فخارج من موضوع المسألتين بالكلية لفرض تعلق النهي بشيء خارج عن العبادة او المعاملة
وان كان متعلقا بفرد منها في ظاهر الدليل والفرض ايضا عدم اجتماعه معها في المصداق حتى يكون داخلا في موضوع
المسألة السابقة واما تحرير محل النزاع في هذه المسألة فكما اما القسم الاول فهو ما تعلق النهي فيه بنفس الامر
الخارجي من دون تقييد فهو ليس بداخل فيها حكما ايضا لعدم ارتباط بين المامور به والمنهي عنه في ظاهر الدليل ولا
في الخارج الا بسبب الاجتماع في المورد فهو مبني على جميع الاقوال في هذه المسألة ثم على ما ذهب اليه صاحب كشف الغطاء
من كون مقتضى القاعدة المستفادة من الشرع عدم اجتماع المامور به مع المنهي عنه مطلقا حتى بحسب المورد كما اسلفناه
في تنبيهات المسألة السابقة يمكن ان يجعل مثل ذلك محلا للكلام في المقام ولكن قد اسلفنا ما فيه من ضعف كلية القاعدة
واما القسم الثاني مثل صلّ ولا تنظر الى الاجنبية في الصلاة فان قلنا بكون النهي في امثال المقام للارشاد بيانا للمانعية
المنهي عنه كما يظهر من جماعة من اواخر المتاخرين فلا بد من الحكم بالفساد فيدخل في المسألة حكما واما اذا لم نقل بذلك
وقلنا بكون النهي للحرمة والتحريم فيكون من قسم التقييد كصيغة الاطلاق اذ لا منافاة اصلا بين صحة الصلاة مثلا وحرمة
النظر فيها الى الاجنبية الا على القاعدة المتقدمة وربما يجعل بعضهم هذا القسم داخلا في المسألة نظرا الى رجوع
قوله لا تنظر الى الاجنبية في الصلاة او لا تكتف في الصلاة مثلا على التحليل الى قوله لا تصلّ ناظرا الى الاجنبية ولا
تصلّ متكتفا فيكون النهي في الحقيقة متعلقا بالصلاة بهذه الكيفية فيكون متعلقا ببعض افراد المامور به فيدخل
في محل النزاع في هذه المسألة وبهذا قد استضعف ما ذكره بعض المحققين حيث ادرج القسم الاول بقسميه في
المسألة السابقة والقسم الثاني بقسميه خارجا عنها وعن هذه المسألة حيث قال وهذان القسمان خارجان عن محل
النزاع في هذه المسألة وقد ذكرناهما تطفلا وقد تقدم الكلام في الاول منهما مستوفى انتهى وانت خبير بان النظر
الى الاجنبية والتكتف امران خارجان من الصلاة لانه عارضهما وكيفيتهما تابعة للامر انما الظرف لهما ولا ريب ان
النهي عن المظروف لا يسري الى الظرف وهو واضح هنا واما الاقسام الخمسة الباقية فالظاهر دخولها كلها في محل النزاع
ولا اشكال فيها انما الاشكال في ان محل الخلاف هل هو فيما تعلق النهي بذات العبادة او المعاملة بسبب احد الامور
الخمسة بان كانت ذات العبادة او المعاملة او جزئها او شرطها او وصفها اللازم او المفارق علة لتعلق النهي بذاتها
كما هو ظاهر عنوانهم المنهي عنه لذاته او لجزئه او لشرطه او لوصفه اللازم او المفارق او فيما تعلق النهي بذات العبادة
او المعاملة او بجزئها او بشرطها او بوصفها اللازم او المفارق بان يجعل اللام في عنوان كلماتهم بمعنى الباء بان يكون

المراد

المراد تعلق النهي بنفس العبادة او المعاملة او بنفس جزئها وهكذا والذي يظهر من التراقي هو الثاني ومقتضى ما اسلفنا
في المسألة السابقة من الفرق بين المسألتين بكون موضوع البحث ثمة تعلق الامر والنهي بعنوانين وهنا بعنوان واحد
هو الاول اذ لو تعلق النهي بنفس الجزء او الشرط او الوصف لاختلف متعلق الامر والنهي ح ويظهر صدق ما ادعينا
من ملاحظة كلماتهم هذا مجمل الكلام في المقام واما التفصيل فاعلم ان ما يتعلق به النهي من العبادات والمعاملات على
اقسام منها ما تعلق النهي به لنفسه وليس المراد منه في العبادات تعلقه بماهيتها مطلقا اذ الفرض تعلقه ببعض
افرادها وكون ماهيتها مامورا بها فكيف يعقل حينئذ تعلقه بها مطلقا بل المراد تعلقه بماهية العبادة المتخصصة بخصوص
بالمكان والقيد الذي نشأ النهي من قبله الموضوع دون المحمول بان توجه الامر بالعبادة الى جميع المكلفين وتوجه
النهي بالنسبة الى بعضهم مثل قوله لا تصلّ الحائض لان مثل ذلك يمكن تنزيل المراد منه على وجوه احدها ان يكون في
تقدير ان تقي المرأة الحائض لا تصل فيكون وصف الحيض وصفا عنوانيا للموضوع الحكم اعني المرأة مثل كون المرأة حرة
في قولنا لا تصلّ المرأة الحرة فيكون النهي ح متعلقا بذات الصلاة المتخصصة بهذا الموضوع وثانيها ان يكون في تقدير
ان تقي المرأة لا تصلّ ما دامت حائضا فيكون الحيض ح قيدا للنسبة الحكمية وحرف النفي يرجع الى قيد الموضوع
ثالثها ان يكون في تقدير ان تقي لا توجد المرأة الصلاة في حال كونها حائضا فيكون الحيض ح قيدا للمحمول اعني الايجاد
والنهي متعلقا بالصلاة في حال ايقاعها في حال الحيض فيكون النهي عنها باعتبار الوصف ولكن ظاهر قوله لا تصلّ
الحائض هو الاول ثم النهي عنه لنفسه خارج من محل النزاع حكما بمعنى اجماعهم على فساد المنهي عنه لنفسه كما ادعاه
جمال العلماء في شرح العضدي وان كان داخلا فيه موضوعا واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فالمراد منها على ما
يظهر من كلمات الفقهاء هي المعاملة التي توجه النهي اليها باعتبار احد اركانها اعني الثمن والمثمن والموجب والقابل
بان كان احد اركانها غير قابل بالذات او بالعرض كما في المعاملة كبيع الصبي وشرائه وجعل الخمر او الميتة ثمنا او مثمنا او
توجه النهي اليها باعتبار هيئتها كالوقف المنهي عنه بتقديم القبول على الايجاب او بعدم تطابقهما من دون ان يتحقق بينهما
تخالف في ترتيبها الطبيعي كما لو كان الايجاب [illegible] فقال بعت هذا بكذا فاجابه من مكان اخر او بعض
قبل انقطاع كلامه او نحو ذلك ومنها المعاملة التي المعاملة المنهي عنها لنفسها بعد ان ذكر ان المراد منها ما تعلق
النهي بماهيتها مع قطع النظر عن الافراد والخصوصيات والعوارض والاوصاف كالزمان والمكان كبيع العبد والسفيه
ونكاح الخامسة لمن عنده اربع وفيه ان النهي عن بيع العبد والسفيه ليس لنفسه بل لاعتبار عجزه وهو حق المولى و
الولي ولذا يلزم البيع لو اجازه بعده وبالجملة ان النهي فيهما ليس لكونهما غير ماذون فيهما فالنهي باعتبار الوصف لا باعتبار
نفس المعاملة الفاقدة لاركانها الاربعة واما نكاح الخامسة فربما يلحق به سؤال الفرق بينه وبين بيع الغاصب حيث مثل
به للمعاملة المنهي عنها لجزئها اذ كان المشتري عالما الا ان الخامسة غير قابلة للنكاح كما ان بيع المغصوب من حيث هو

مغصوب فان قلت انا حيث فرضنا ان جهل المشتري مختص النهي بالبايع خاصة فيكون النهي عن مجموع المعاملة باعتبار
جزئها بخلاف نكاح الخامسة اذ الفرض تحريمه على كل من الزوج والزوجة بكونها خامسة فيكون النهي متعلقا بمجموع الايجاب
والقبول باعتبار توجه النهي الى كل من جزئيها قلت انه لا معنى لتعلق النهي بمجموع الفعل القائم بشخصين اذ كل من الموجب
والقابل مكلف في نفسه والنهي المتوجه الى احدهما مغاير للنهي المتوجه الى الاخر فاذن لا معنى لجعل النهي عن المعاملة
نفسها الا باعتبار كون احدها او كلا منهما منهيا عنه لنفسه على نحو ما ذكرناه ومع ذلك يدخل فيه النهي عن بيع الغاصب ولو مع فرض
جهل المشتري به وحينئذ لم يجد بعضهم مثالا للمعاملة المنهي عنها لنفسها من العقود فمثل من الايقاعات بطلاق الولي
لزوجة عبده وفيه ان ذلك مثال للاحرام ومثل بعض اخر بالظهار ولا باس به ومنها النهي عنه لجزئه ومثل له
الفاضل القمي من العبادات بالنهي عن قراءة العزائم في الصلوة واعترض عليه صاحب الاشارات ببيان الفرق بين قولنا
صل ولا تصل قاريا بالعزيمة وبين قولنا لا تقرأ العزيمة في الصلوة بكون النهي على الاول متعلقا بالعبادة باعتبار
جزئها كما هو محل النزاع وعلى الثاني بنفس الجزء فلا يكون المثال مطابقا للممثل لكون كل منهما امرا مستقلا مغايرا
للاخر كما يظهر من الفصول حيث جعل كلا منهما عنوانا ويمكن توجيهه بان الامر ببعض اجزاء المركب يحرم المركب
من حيث المجموع باعتبار جزئه المحرم فيتم المثال لان الامر اذا تعلق النهي بنفس اجزاء المركب كما يحرم الشروع فيه لاجل حرمة
الجزء بخلاف ما لو تعلق النهي بالمركب في ظاهر الدليل باعتبار بعض اجزائه لانا نقول قد تقدم في مبحث الصحيح
الاعم اختيار الفاضل المذكور تبعا للشهيد في القواعد حرمة الشروع في المركب اذا تعلق النهي به وعدم حصول
الحالف على تمامه وحيث فرضنا استلزام حرمة الجزء لحرمة الكل فلا يتحقق الفرق وتحقيق ذلك ان النهي اذا تعلق
بالجزء فالعقل يستقل بحرمة الكل وكذا بحرمة الشروع فيه لكون الشروع مقدمة لارتكاب الحرام الذي هو الجزء فلا
يبقى فرق في حرمة الشروع بين تعلق النهي بالمجموع باعتبار المجموع او باعتبار جزئه فيتم المثال لان غاية الامر ان النهي
عن الصلوة باعتبار جزئها في قولنا صل ولا تصل قاريا بالعزيمة لفظي وفي قولنا صل ولا تقرأ العزيمة في الصلوة عقلي
وجهة الكلام في هذه المسئلة اعم من اللفظ والعقل نعم يمكن المناقشة فيه ببيان الفرق بينهما من جهة اخرى وهي
ان النهي عن قراءة العزيمة في الصلوة انما يستلزم حرمة الشروع فيها اذا كان الشروع فيها بقصد التوصل الى الحرام
اذ مقدمة الحرام لا حرمة فيها ما لم تكن مقرونة بقصد التوصل الى الحرام فاذا شرع في الصلوة بقصد قراءة سورة الحمد
مثلا اثم بل لو بعد قراءة الفاتحة قرء العزيمة ولكن تداركها بقراءة سورة التوحيد بعدها لحكم بصحتها اذ غاية ما
يستفاد من النهي هو فساد قراءة العزيمة في نفسها فلا دليل على كونها موجبة لفساد اصل الصلوة اذا تداركها بقراءة
سورة اخرى بعدها بخلاف ما لو تعلق النهي في ظاهر الدليل بنفس الصلوة في حال قراءة العزيمة لانه لو شرع في
الصلوة مع بقصد قراءة التوحيد ولو بعد قراءة الفاتحة فقرء العزيمة فهي تكشف عن بطلان الصلوة راسا وعدم

انعقادها

انعقادها ابتداء في نفس الامر فلا يصح التدارك بغيرها لان ظاهر قوله لا تصل قاريا للعزيمة هو فساد اصل الصلوة التي
يقرء فيها العزيمة لكون متعلق النهي فيه هو نفس الصلوة كما عرفت بخلاف قوله لا تقرء العزيمة في الصلوة فان المنهي عنه
فيه هو نفس قراءة العزيمة وهو لا يستلزم فساد اصل الصلوة اذا لم ينضم اليها جهة اخرى من نقصان جزء ونحوه فيتغاير
المثالان وان اتحدا في صورة كون الشروع بقصد قراءة العزيمة على ما تقدم ثم ان الفاضل المذكور قد مثل للمعاملة المنهي
عنها لجزئها ببيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول الناقلين للملك وقال واما
على القول الاخر فالامثلة كثيرة واعترض النهي وفي منافاتها الى ما اسلفناه من عدم الفرق بين بيع الغاصب ونكاح الخامسة
ومع كون اعتبار جهل المشتري مستدركا اذ علم المشتري لا يجعله سببا لتعلق النهي بالبيع لاجل نفسه حتى يكون
جهله سببا لتعلقه به باعتبار جزئه كما هو منشأ توهمه اذ الايجاب والقبول فعلان لمكلفين اعني الموجب والقابل فلا
يعقل ان يتعلق النهي بمجموعهما اذ فعل احد المكلفين لا يكون منشأ لتعلق النهي بفعل الاخر فيتعلق كل منهما منهي عنه
بالنسبة الى نفسه لا باعتبار المجموع بنهي واحد ان ما ذكره من كثرة الامثلة على القول الاخر متضح الفساد اذ الاقوال في
البيع ثلثة احدها كونه عبارة عن الايجاب والقبول والاخر كونه عبارة عن الانتقال كما حكي عن الشيخ وجماعة من القدماء
والثالث كونه عبارة عن نفس النقل كما حكي عن المحقق الثاني ولا ريب ان النقل والانتقال امران بسيطان لا جزء لهما
فكيف يدعي كثرة الامثلة للمعاملة المنهي عنها لجزئها على هذين القولين وهو اعلم بما قال والاولى ان يمثل للمعاملة
المنهي عنها لجزئها بالربا او ما يملك وما لا يملك ببيع واحد كما اذا باع المذكى مع الميتة او الخمر مع الخل او العبد مع الحر
وهكذا لما عرفت ان المراد من المعاملة المنهي عنها لنفسها هي ما كان النهي فيها متوجها اليها باعتبار ما كانت نفسها فاذا
توجه اليها باعتبار جزء وكونها تكون منهيا عنها لجزئها لا محالة ومنها النهي عنه لوصف اللازم والمراد من الوصف
اللازم هو الامور المقومة لنوع العبادة او العبادة او المعاملة او صنفهما وبعبارة اخرى هو الامور المصنفة لنوعيهما او لصنفهما
وقد حكي سيدنا العلامة الاستاد دام ظله عن صاحب الفصول سماعا منه مشافهة اعتراضه على القوم بانهم ان ارادوا
من الوصف اللازم الامور المقومة للجنسية للعبادة التي جعلها الشارع او الطبيعة للمعاملة التي امضاها يرد عليهم ان
اكثر الامثلة التي مثلوا بها للنهي عنه لوصف اللازم من مثل الصوم في يوم النحر والبيع الربوي اذ وقوع الصوم في
يوم النحر وكون البيع ربويا ليسا باخوذين في ماهية الصوم والبيع والاثم ينقلنا عنها وان ارادوا منه الامور المشخصة
لافرادها المداخلة في قوام الافراد الخارجية يرد عليهم دخول الاوصاف المفارقة فيها اذ جميع الاوصاف اللازمة
او مفارقة لها مدخل في تشخص الافعال في الخارج حتى الزمان والمكان لتوقف تشخص الفعل عليهما لا محالة اذ الفعل الموجود
في هذا الزمان والمكان غير الموجود في غيرهما مع انه لا اثر لتكثير الاقسام باعتبار الوصف اللازم والمفارق اذ النهي لو اقتضى
الفساد اقتضاه فيهما والا فلا وكلامه جيد يضعف الاعتراض بعد ما عرفناه من المبادر في تمييز الوصف اللازم من غيره

ازعلى ما ذكرناه نتيجة الامثلة التى مثلوا بها للوصف اللازم لكون وقوع الصوم فى يوم النحر مستلزما لتنوع الصوم فكان
الشارع قد قسم الصوم صنفين احدهما الواقع فى يوم النحر والآخر هو الواقع فى غيره وفى هذا باعتبار وقوعه فى يوم النحر وكذا
كون البيع ربويا مصنفا لنوع البيع الى ربوى وغيره كالصرف ونحوه والثمرة ايضا على ما ذكرناه واضحة اذ النهى اذا تعلق
بالعبادة باعتبار وصفها اللازم بان تعلق النهى بنوع او صنف منها باعتبار تقييدها النوع او الصنف بها يخرج ذلك عن
موضوع مسئلة اجتماع الامر والنهى لاتحاد متعلق الامر والنهى على ما ذكرناه بحسب الواقع وموضوع البحث فى تلك المسئلة وقد تقدم
انما هو فيما تعلق النهى بامر خارج مقارن للمامور به فى الوجود الخارجى كالصلوة والغصب ح لا يمكن القول بصحة هذه
العبادة لاجل القول بجواز اجتماع الامر والنهى بخلاف ما لو كان الوصف مفارقا كوقوع الصلوة فى المكان المغصوب ايضا ان
النهى اذا تعلق بالمعاملة لوصفها اللازم فقد اجمعوا على اقتضاء النهى فيها الفساد بخلاف ما لو تعلق النهى بها لوصفها
المفارق كما سيجيئ ولكن الانصاف عدم تمامية هذه الثمرة لان موضع النزاع هنا على ما سلفنا ما تعلق النهى بالعبادة
او المعاملة بسبب احد الامور الخمسة المتقدمة فاذا تعلق النهى بعبادة او معاملة لامر خارجى سواء كان متحدا معها فى
الوجود الخارجى ام لا كالغصب فى قولنا لا تصل غاصبا والتكتف فى قولنا لا تصل متكتفا وكذا قولنا لا تذبح غاصبا او
لا تذبح مملوك الغير فهو نظير الوطى الشارع عنها بسبب امر متحد معها او منفك عنها فى نفس الامر مثل النهى عن صوم يوم
النحر وعن بيع الربوى لا نعلم باعتبار تقييد العبادة او المعاملة بامر خارجى سواء اتحد معها فى الوجود الخارجى ام لا يكون
هذا الامر ايضا مصنفا لنوع العبادة والمعاملة او صنفها غاية الامر ان تقييدها بالوصف اللازم واقعى وبالوصف المفارق
اعتبارى بجعل الشارع ودعوى الاجماع على فساد المعاملة فى الاول دون الثانى ممنوعة بل الظاهر بنائهم فيها فى الدخول
تحت الاجماع المدعى ثم منع الاجماع انا ثبت فيما تعلق النهى بنفس الامر الخارجى لا بالعبادة او المعاملة باعتبار الامر الخارجى
واما دعوى كون العبادة المنهى عنها لوصفها اللازم خارجة من موضوع مسئلة اجتماع الامر والنهى دون المنهى عنها لوصفها
المفارق فممنوعة لما عرفت من كون المفارق كاللازم بعد اعتبار تقييد العبادة به فانه مورد لمسئلة اجتماع الامر والنهى
انما هو ما تعلق النهى فيه بنفس الامر الخارج فى نفس الامر لا بالعبادة المقيدة به وبعبارة اخرى موضوع تلك المسئلة
ما كان متعلق الامر عنوانا مغايرا للعنوان المنهى عنه فى الواقع وان اتفقا فى الخارج فى بعض الاوقات وكان بينهما عموم
من وجه على ما هو الدليل كما سلفنا فى المسئلة السابقة ثم الفاضل القمى ره قد مثل للمعاملة المنهى عنها لوصفها اللازم
بمثالين احدهما بيع الحصاة والآخر بيع الذبيحة ونحوهما مثالين لما نحن فيه فنقول اما الاول فان المراد من بيع الحصاة
على ما يستفاد من كلمات العلماء على النحو الذى كان متداولا فى ايام الجاهلية يحتمل وجوها احدها ان يكون رمى الحصاة
بنفسه انشاء بيع اى الانشاء كما قد يكون بالقول كذلك قد يكون بالفعل كبيع المعاطاة وثانيها ان يكون الرمى تعيينا للمبيع
لا انشاء لنفس البيع بان يقول البايع بعتك ما وقعت عليه الحصاة من الثوبين او الاثواب وثالثها ان يكون تحديدا

لزمان

لزمان الخيار بان يكون للمشترى خيار ما بين زمان الرمى ووقوع الحصاة على الثوب ولا ريب ان البيع على الاول لكونه
منهيا عنه لنفسه وعلى الثانى لوصفه المفارق اذ الثالث تعيين المبيع بوقوع الحصاة ليست من مقومات البيع وعلى الثالث
لامر خارجى واما الثانى فهو ايضا يحتمل وجوها احدها ان يكون المراد منه النهى عن ذبح الذمى هو نهى المسلم عن الذبح بالكيفية
المقررة بين اهل الذمة مثل خنق الحيوان او قطع الاوداج بالعظم ونحوهما وثانيها ان يكون المراد نهى الذمى عن الذبح ولو
بالطريق المقرر بين المسلمين وثالثها نهى الذمى بالكيفية المقررة بين اهل الذمة والمراد بالنهى على هذا هو النهى عن
الذبح باعتبار آثاره الشرعية فيكون متعلق النهى فى الحقيقة هو اكل مذبوح الذمى ولبس جلده ونحوهما وهو خارج عن
موضوع الكلام فى المسئلة على ما سيجيئ واما الاول فعلى تقدير كونه من قبيل المنهى عنه لوصفه اللازم فلا دليل على حمل
النهى عليه بالخصوص بعد ما عرفت من الوجوه واما الثانى فهو من قبيل المنهى عنه لنفسه لان المراد هو نهى الذمى عن مهية
الذبح مع التسليم فلكن هذا نظير بيع العبد والسفيه فلا وجه للتفصيل بجعل ذبح الذمى من قبيل المنهى عنه لوصفه
اللازم وبيع العبد والسفيه من قبيل المنهى عنه لنفسه ومنها المنهى عنه لوصفه المفارق وقد عرفت الفرق
المنهى عنه لوصفه المفارق
بينه وبين المنهى عنه لوصفه اللازم واما مثاله من العبادات فكقوله لا تصل غاصبا او فى ارض (?) ولا متغصبا (?) وكون الاول
مثالا لما نحن فيه واضح اذ النهى تعلق بالصلوة باعتبار الغصب الذى هو خارج عنها وان اتحد معها فى الوجود الخا[illegible]
واما الثانى فان النهى فيه وان لم يتعلق بالصلوة بل بامر خارج عنها الا ان الغصب حيث اتحد مع الصلوة فى الوجود
الخارجى عند اجتماعهما فلا ريب ان حرمة الغصب ح تستلزم حرمة معروضه عقلا بالتبع فتكون الصلوة منهيا عنها
بحكم العقل فظهر بما قدمناه فى النهى عنه بحجية فالمثال المذكور من قبيل موارد مسئلة اجتماع الامر والنهى نظرا الى
ظاهر النهى اللفظى ومن قبيل ما نحن فيه نظرا الى حكم العقل وقد مثل الفاضل القمى ره ايضا بالصلوة متكتفا حيث
قال والظاهر ان قوله لا تصل متكتفا ايضا مثل ذلك اذا لم يعلم قبل النهى اعتبار هذا النوع من الوصف فى الصلوة
من الشارع وجودا ولا عدما فهو نهى عن وصف خارج ايضا انتهى وفيه ان تقييد الصلوة باعتبار وقوعها فى حال
التكتف ثم النهى عنها وان كان من قبيل ما نحن فيه الا انه لم يظهر وجه لقوله اذا لم يعلم قبل النهى الخ لان النهى عن الصلوة
متكتفا المنهى عنها لوصفها الخارجى سواء علم قبلا اعتباره فيها وجودا او عدما ام لا لم يكن توجيهه بكونه اراد من العلم
باعتبار الوصف فيها وجودا او عدما ما هو العلم قبل النهى بكون الصلوة مشروطة بعدم التكتف او العلم بكون التكتف
مانعا من صحتها لانه بعد العلم باحد الامرين يكون النهى عن الصلوة متكتفا لاجل فقد شرطها او وجود مانع وهو خارج
عن موضوع هذه المسئلة واما امثلته من المعاملات فكثيرة مثل النهى عن بيع مملوك الغير وعن بيع الحيوانات والنهى عن
بيع العنب لمن يعمله خمرا والنهى عن بيع آلات الحرب للكفار حال قيامها والنهى عن البيع متلقيا للركبان وهكذا ثم
ان المراد فى النهى عن العبادة او المعاملة لوصفها المفارق ليس على ظاهر الدليل بان يكون الحيا فى ذلك تعلق

النهي بنفس العبادة او المعاملة لامر خارج عنهما في ظاهر الدليل بل المدار على نفس الامر بحسب ما يظهر للفقيه من ملاحظة
الموارد والخصوصيات فان كان النهي في ظاهر الدليل متعلقا بنفس العبادة او المعاملة باعتبار امر خارجي كالامثلة
المذكورة ولكن علم من الخارج ان المنهي عنه في نظر الشارع هو نفس الامر الخارجي وانما علق النهي بالعبادة او المعاملة
لمجرد مقارنته لها في الوجود وذلك بان يعلم في الامثلة المذكورة كون المقصود في الحقيقة هو النهي عن النظر بالتصرف
في مال الغير من اهانة الاثر مثلا فيكون النهي متعلقا بامر خارجي متحد ومغاير للعبادة او المعاملة في الوجود نظير
قوله تعالى اذا نودي للصلوة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع لان النهي في ظاهر الاية وان تعلق بالبيع وقت النداء
الا ان المقصود هو النهي عن تفويت الجمعة ولو انعكس الامر بان النهي يعلم فيما تعلق النهي بامر خارجي كون المنهي
عنه في نظر الشارع هو العبادة او المعاملة المقارنة لهذا الامر في الوجود كان من امثلة ما نحن فيه فلاحظ الامثلة
والموارد ثم ان الامثلة المحررة قد تشتمل المنهي عنه لامر خارجي متحد معه في الوجود بالنهي عن التكلم مع الاجنبية
واجراء الصيغة معها على القول بكون المعاطاة بيعا وانت خبير بانه لا وجه للتقييد بالقول بكون المعاطاة بيعا
اذ لو لم نقل بذلك ايضا لم يكن ذلك قادحا في المثال اذ التكلم مع الاجنبية عنوان مستقل تعلق به النهي واجراء
صيغة البيع عنوان اخر تعلق به الامر وهما قد يجتمعان مصداقا وقد يفترقان من الجانبين نظير الامر بالصلوة والنهي
عن الغصب من العبادات نعم يمكن توجيهه بكون ذلك مبنيا على قضاء العادة في التكلم مع الاجنبية لو لم نقل بكون
المعاطاة بيعا لكون الفرد دقاعية بحسب العادة الى التكلم مع الاجنبية في المعاملات لا علاقة ... ح حرمة التكلم
معها فيها ولو لم نقل بكون المعاطاة بيعا فيخرج المثال عن كونه من قبيل ما نحن فيه لخروج اقسام النهي لاجل القرينة
بخلاف ما لو قلنا بكونها بيعا لانقطاع القرينة ح بايقاع المعاملة معاطاة ومنها المنهي عنه لشرطه ولعلم انه
لم يتعرض جماعة لذلك واقتصروا على ذكر الاقسام الاربعة المتقدمة وظاهرهم خروجه عن محل النزاع بل لم يذكر بعضهم
المنهي عنه لوصفه المفارق ايضا ولعل الوجه في دخول المفارق في اللازم على ما اشرنا اليه واما المنهي عنه لشرطه فلما
خروجه عن محل النزاع وعدمه يتوقف على بيان اقسامه لان النهي عن العبادة او المعاملة لشرطها تارة يكون لاجل فقد
شرطها المعلوم شرطيته فيها كما اذا نهى عن الصلوة الى غير جهة القبلة او بلا طهارة او نهى عن بيع الملاقيح والمضامين
حيث ان معلومية المبيع لاجل رفع الغرر شرط في صحة البيع واخرى لاجل حرمة في الشرط وهو اما ان يكون متحدا مع شرطه
او مقارنا له في الوجود او مفارقا عنه متقدما عليه والاول مثل الصلوة في الدار المغصوبة والثاني مثل تلبس الرجل
بلباس المرأة او بالعكس او تلبسه بلباس الشهرة والثالث مثل تطهير الثوب بماء مغصوب لان الغصب متحد مع الصلوة
في الوجود عند اجتماعهما والتلبس خارج عن الصلوة مقارن لها في الوجود والتطهير بالماء المغصوب متقدم عليها وهو
الملاقي الشرط على هذه الامور ... نظرا الى كونه عدم مباشرتها في الصلوة بناء على تسليم اقتضاء النهي للفساد في

هذه الصورة واذا عرفت هذا فاعلم ان المنهي عنه لفقد شرطه الحقيقي شرطيته خارج عن محل الكلام لاستناد الفساد
فيه الى فقد الشرط لا الى وجود النهي نظير فقد الجزء واما المنهي عنه لامر خارجي متحد مع الصلوة في الوجود فهو داخل
في المنهي عنه لوصفه المفارق فينحصر الكلام في القسمين الاخيرين واقتضاء النهي للفساد فيهما غير معقول كما لا يخفى
ثم لو تعلق النهي بالصلوة لاجل شرطه المنهي عنه لاجل الفقد شرطه او جزئه او وصفه اللازم او المفارق فهو وان كان
مقتضيا لفساد الصلوة الا ان اقتضائه له ليس من حيث هو بل من حيث فساد الشرط لو كان النهي المتعلق به مقتضيا
لفساده فقضاء الصلوة ح يكون مستندا الى فساد الشرط لا الى النهي وان لوحظ تعلق النهي بنفس الشرط لاحد الامور
المذكورة فهو داخل في اصل الاقسام المتقدمة ولعل هذا كله هو السر فيما قدمناه من عدم تعرض جماعة للمنهي عنه لشرطه
وعدا ساقنا ايضا دخول المنهي عنه لوصفه المفارق في المنهي عنه لوصفه اللازم فينحصر الاقسام ح في ثلثة اعني المنهي عنه
لنفسه او لجزئه او لوصفه ثم ان قولنا بكون التلبس ... امتثال الصلوة غير متحد معها لا ينافي قولنا بفسادها لاجل تلبس
الرجل بلباس المرأة او بالعكس لو قلنا به لان هذا مبني على فهم العرف لا قاعدة ... على الدقة هذا تمام الكلام في
بيان الاقسام ثم ان المتيقن من اجماع العلماء على اقتضاء النهي الفساد هو صورة تعلق النهي بالعبادة لنفسها خاصة كما
لا يخفى ويبقى هنا شيء وهو ان اختلاف العلماء في هذه المسئلة في اقتضاء النهي الفساد عقلا او عرفا او لغة او شرعا
مطلقا او في العبادات او التفصيل على ما سيجيء من الاقوال هل هو بحسب المعنى بان يكون القائل بالاقتضاء عقلا منكرا
للاقتضاء عرفا ولغة وشرعا او يكون القائل بالاقتضاء عرفا او شرعا مدعيا النقل من المعنى اللغوي الى معنى يشمل الفساد
في العرف العام او الخاص اعني عرف الشارع او الاختلاف بينهم في معنى النهي عقلا ولا لغة ولا عرفا ولا شرعا وان
الاختلاف انما هو في مجرد التعبير والاظهر هو الثاني في الجملة اذ من البعيد دعوى نقل الهيئة في بعض الموارد بحسب العرف
او دعوى نقل الشارع كذلك بحيث يختص استعمال اللفظ المنقول في المعنى المنقول اليه الشارع كما هو المدعى في الفاظ
لا يكثر استعمال النهي في العرف او الشرع بحسب معناه اللغوي على وجه الحقيقة بخلاف سائر الحقائق الشرعية كالصلوة
والصوم ونحوهما وتحقيق المقام ان العرف تارة يطلق ويراد به مقابل اللغة فيراد بالحقيقة العرفية ح الالفاظ المنقولة
في العرف العام او الخاص من معناه اللغوي الى معنى اخر واخرى يطلق ويراد به المعنى الاعم ويراد بالحقيقة العرفية ح ما
يفهم منه المعنى بحسب العرف سواء كان هذا المعنى هو المعنى اللغوي او المنقول منه كما يقال الامر عرفا كذا ولغة كذا وشرعا
لاصالة عدم النقل اذ الظاهر ان مرادهم من العرف هنا هو هذا المعنى لا مقابل اللغة وح فقولهم بكون النهي مقتضيا
للفساد في العبادات عرفا لا ينافي القول باقتضائه لغة ... الدلالة على الكل منهما ومما يؤيد انهم قد اختلفوا
في وقوع النقل في العرف العام ولم يعهد تثبيته الامثلة الدالة ونحوها فلو كان مدعي الدلالة على الفساد عرفا مقصوده
الدلالة بحسب العرف في مقابل اللغة كان لهم اثباته او المنقول في العرف العام بمثل النهي في العبادات لوضوح كون

مقصودهم من الدلالة الشرعية هو الدلالة بحسب العرف العام دون الخاص وظاهر ايضا ان مرادهم من الدلالة لغة او عرفا
ليس اخذ مفهوم الفساد في مفهوم النهي لغة او عرفا شطرا او شرطا بل مقصودهم كون النهي لغة او عرفا موضوعا لمعنى
يلزمه الفساد في العبادات او مطلقا فالقول بالدلالة لغة او عرفا لا ينافي القول بالدلالة على الفساد عقلا لان مقصود
القائل به ايضا هو كون مفهوم النهي لغة او عرفا ما يلزمه الفساد عقلا ومما يدل على عدم المنافاة المذكورة هو كون
النزاع في هذه المسئلة كالمسئلة السابقة اعم من النواهي اللفظية والعقلية فلو كان مقصود القائلين بالدلالة لغة او عرفا
اخذ مفهوم الفساد في مفهوم النهي لغة او عرفا يلزمهم ان لا يقولوا بالفساد في النواهي العقلية او يفصلوا بين
اللفظية والعقلية باللفظ والعقل ولم يعهد ذلك منهم فحينئذ يتعين حمل كلامهم على كون النهي موضوعا لمعنى يلزمه
الفساد عقلا ونسبتهم الدلالة الى اللغة والعرف انما هي لاجل غلبة النواهي اللفظية كما لا يخفى واما القول بالتفصيل
بين العقل والعرف بالتزام الدلالة شرعا لا عقلا كما يظهر من الفاضل القمي ره فنظره الى اختلاف العقول الكاملة و
الناقصة وذلك لان موضوع النهي بحسب اللغة حيث كان عند العقل الكامل مقابلا لموضوع الامر كما سيجيء فلا
يحكم بالملازمة بين الفساد والنهي بخلاف العقول القاصرة العرفية لان اهل العرف حيث لم يكن لهم تصوير موضوعها
على ما هو عليه بحسب اللغة يرون اتحاد موضوعها بحسب ما يلتفت اليه عقولهم القاصرة فيحكمون بلزوم الفساد للنهي
في العبادات لعدم امكان التقرب بما تعلق به النهي بالخصوص واما قول صاحب الفصول باقتضائه الفساد في المعاملات
بحسب العرف دون العقل واللغة فمقصوده كون العرف قرينة عامة على استعمال النهي فيها في الارشاد الى فسادها
بانما بسبب ما انشأ منه النهي كما ستعرفه وواضح ان ذلك لا يستلزم القول بوضع النهي للفساد عرفا فلا ينافي قوله ايضا
الاقوال المتقدمة في وضع النهي بحسب اللغة او العرف واما في العبادات فصرح بالفساد فيها بما يجامع لسائر الاقوال
المتقدمة لقوله بالفساد فيها عقلا وبالالتزام لغة وعرفا ولا ريب ان مراده من العرف ليس مقابل اللغة بل المعنى الاعم
كما اشرنا اليه انفا والا يلزمه الالتزام باختلاف العرف واللغة في وضع النهي وهؤلاء لا يقول به واما كون الاقوال
المذكورة مقابلة القول بالاقتضاء شرعا كما عن السيد ره وابن حاجب وغيره فهو يتوقف على بيان المراد من قولهم
بالدلالة شرعا وهو يحتمل وجوها احدها ان يكون المراد من الشرع مقابل اللغة والعرف والعقل بان يدعى كون النهي
حقيقة شرعية في اقتضاء الفساد والمراد منها ما اخترعه الشارع بنقله من معناه اللغوي الى معنى اخر ولا ريب ان الشرع
بهذا المعنى مقابل لغيرها فتكون الدلالة ح شرعية وهذا هو الظاهر مما نسب الى السيد وابن الحاجب من قولهما بالاقتضاء
شرعا وثانيها ان يكون المقصود كون الفساد مقصود الشارع من النواهي لاجل دلالة القرائن الخارجية على ذلك كبعض
الاخبار المستدل بها في المقام مثل ما ورد من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضي به معللا بانه لم يعص الله بل
عصى سيده وهكذا غيره وثالثها ان يكون المراد دعوى ظهور النواهي الشرعية في فساد المنهي عنه وهذا ايضا يحتمل وجوها

احدها ان يدعى استعمال تلك النواهي في مجرد الارشاد الى فساد المنهي عنه نظرا الى اقتضاء التتبع في الاخبار المأثورة
من الائمة عليهم السلام بجريان عادة الشارع على بيان الاجزاء والشرائط والموانع غالبا بصيغة الامر والنهي كما يظهر لمن كشف
النقاب وجاس من ثمار ... فيكون النهي ح مستعملا في مجرد الارشاد لبيان مانعية ما نشأ منه النهي من دون دلالة على
التحريم ثم تتبع الحرمة الشرعية لو اتى بالمنهي عنه بقصد المشروعية وثانيها ان يدعى استعمال تلك النواهي في التحريم
الشرعي الناشي من فساد العبادة او المعاملة دون الحرمة الذاتية ويدعى ظهور النواهي الشرعية في ذلك وثالثها ان يدعى
استعمال تلك النواهي في تحريم ما تعلقت به ولكن يدعى كون المقصود الاصلي هو النهي من ترتيب الاثار الشرعية عليه
في المعاملات والتدين والتعبد به في العبادات واذا عرفت هذه الوجوه فاعلم انه لو كان المراد من اقتضاء النهي الفساد
شرعا هو المعنى الاول فقد عرفت مقابلته للغة والعرف والعقل وان كان الثاني فان قلنا بعدم كون تقييد المطلقات
موجبا للتجوز فيها كما هو مختار سلطان العلماء فلا ريب في ان دلالة النهي على الفساد شرعا بالمعنى المذكور لا يوجب القول
باختلاف معنى النهي بحسب اللغة والشرع او غيرهما بل هو مبني على الالتزام باستعمال النهي في معناه اللغوي او العرفي
على نحو ما تقدم وان قلنا بالتجوز فيها كما هو المشهور فذلك ايضا لا يوجب الاختلاف بحسب الوضع غاية الامر ان
القائل بالدلالة لغة او عرفا او عقلا يدعى استعمال تلك النواهي بحسب وضعها اللغوي وان الفساد انما يستفاد منها
بحسب ما يلزمها لغة او عرفا او عقلا على نحو ما عرفت والقائل بالدلالة شرعا انما يدعي استعمالها في معناها المجازي اللغوي
ادعى استعمال الشارع تلك المطلقات في المقيد منها لا يخرجها من المجازية اللغوية ومن هنا يظهر الحال فيما لو كان المراد
من تلك النواهي هو مجرد الارشاد اذ الارشاد ايضا معنى مجازي لغوي للامر والنهي كما مر جاريا على الاخير فلا
اوضح لا استعمال النهي فيه على معناه اللغوي الذي هو التحريم فظهر بما قررناه ان دلالة النهي على الفساد شرعا انما
تقابل اللغة والعرف والعقل على بعض الوجوه لا مطلقا واذا تمهد لك هذه المقدمات فلنشرع في بيان الاقوال والادلة
في المسئلة وبيان ما هو الحقيق بالقبول او الترجيح فنقول قد اختلفوا في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات
على اقوال احدها اقتضائه للفساد مطلقا ونسب الى جمهور الشافعية والحنابلة وثانيها عدمه مطلقا نقله فخر الدين عن اكثر
اصحابه وثالثها اقتضائه للفساد في العبادات والمعاملات شرعا لا لغة ونسب الى السيد ره وابن الحاجب وخامسها
الاقتضاء في العبادات شرعا خاصة دون المعاملات مطلقا ونسب بعض الاصحاب الى الكرام وسادسها الاقتضاء في العبادات
مطلقا وفي المعاملات اذا تعلق النهي بها لعينها او لجزئها او لوصفها اللازم دون المفارق واختاره المحقق الثاني وجماعة
وسابعها الاقتضاء في العبادات مطلقا وفي المعاملات اذا كان مقتضى الصحة فيها منحصرا فيما يقتضي التحريم مثل قوله تعالى
اوفوا بالعقود واحل الله البيع ونحوهما دون غيرهما مثل قوله عليه السلام اذا التقى الختانان وجب المهر لان لزوم المهر لا ينافي
الحرمة في حال الحيض واختاره الوحيد البهبهاني وسبقه صاحب المدارك والمقدس الاردبيلي قدس الله اسرارهم

ورابعها الاقتضاء في العبادات دون المعاملات وهو المشهور ح

وثالثها اقتضائه للصحة ونسب الى ابي حنيفة وقد يفصل بالقول بالاقتضاء في النهي الاصلي دون التبعي كما يظهر
من الفاضل القمي وقد يفصل ايضا بالقول بالاقتضاء في الذاتي دون العرضي ونسب الى بعضهم وتحقيق المقام المبني
مقدمة وهي ان ما تعلق به النهي من العبادة او المعاملة اما ان يتعلق النهي فيه بنفس الاسباب لا لاجل مبغوضيتها في
نفسها في نظر الشارع مع قطع النظر عن مبغوضية آثارها وعدمها وهذا على قسمين احدهما ان يكون الفعل مبغوضا
في نفسه مع قطع النظر عن اتيانه بقصد المشروعية وعدمه مثل التوضي بالماء المغصوب او الصلاة في المكان المغصوب
وكلام الحائض ونحوها وثانيهما ان تكون مبغوضية الفعل المنهي عنه ناشئة من اتيانه بقصد المشروعية كما في اغلب النواهي
الواردة في المعاملات مثل البيع الربوي لان الظاهر ان النهي عنه انما هو لاجل اتيانه بقصد المشروعية لا من حيث هو
ويظهر اثر القسمين في حرمة الفعل بحسب نفسه وعدمه اذ النهي اذا كان ناشئا من مبغوضية الفعل في نفسه يحرم مطلقا
وان كان لاجل قصد التشريع يحرم حين قصده واما ان يتعلق بالاسباب في الظاهر ولكن تكون مبغوضية الاسباب
ناشئة من مبغوضية آثارها وعدم مطلوبيتها وهذا ايضا على قسمين احدهما ان لا يخرج السبب عن السببية لاجل
مبغوضية مسبباته كالنهي عن بيع القرآن او العبد المسلم من الكافر لان النهي عن بيعهما في الحقيقة انما نشأ من
مبغوضية كون القرآن او المسلم تحت سلطنة الكافر ولكن لو اشتراهما الكافر انعقد العقد وان اجبر على بيعهما من مسلم
وثانيهما ان يخرج السبب من السببية كما في المثال الدال على النقل بعدم صحة البيع واما ان يتعلق النهي بنفس الآثار مثل قوله
عليه السلام ثمن العذرة سحت ونحوه وهذه هي اصول النواهي المتعلقة بالعبادات او المعاملات بحسب الواقع وتشخيص النواهي
الواردة في الشرع والتميز بينها موكول بنظر الفقيه والقسم الخامس منها خارج عن محل انظار العلماء لكون النهي فيه مقتضيا
للفساد او انما العلم بفعل معه صحة فيها اصلا واما الاقسام الاربعة الباقية فستعرف احكامها مع التنبيه وكذا مع الشك
في دخول بعض النواهي في تحت احدها والظاهر ان النزاع بين المشهور في قولهم بعدم اقتضاء النهي الفساد في المعاملات
مطلقا وبين جماعة من اواخر المتأخرين كصاحب كاشف الغطاء ومن تبعه لفظي اذ المشهور لعلهم حملوا النواهي على ارادة
مبغوضية نفس الاسباب من حيث هي لا بقصد التشريع ولا باعتبار مبغوضية آثارها ولا ريب ان النهي لا يفيد
الا مجرد تحريم الاسباب فلا يفيد الفساد وهؤلاء الجماعة قد حملوها على ارادة مبغوضيتها باعتبار مبغوضية آثارها
فتكون مع الظاهر في الارشاد الى فساد المعاملة وكيف كان فتفصيل الكلام في بيان احكام الاقسام الاربعة المذكورة
يحتاج الى بسط الكلام في كل واحد منها في العبادات والمعاملات فنقول هذه اقسام احدها ما تعلق النهي فيه
بالعبادة لمبغوضيتها في نفسها ولا ريب في اقتضاء النهي حينئذ الفساد ولا فرق فيه بين ان نقول بجواز اجتماع الامر
والنهي وعدمه وبين ان يكون النهي ناشئا من جزء العبادة او وصفها اللازم او المفارق كما اذا قال لا تصل في الدار
المغصوبة لوجه في الكل واضح اذ بعد تعلق النهي بنفس العبادة وان كان منشأه احد الامور المذكورة لا يعقل تعلق

الامر بها والا لزم اجتماع الضدين في محل واحد مع اتحاد الجهة اذ الجهة انما تتعدد حيث يتعدد عنوان المأمور به و
المنهي عنه وان اختلاف الخارج لا مع تعلق النهي بنفس الفرد مما تعلق الامر كما هو الفرض فاذا ثبت الفساد عقلا
يثبت لغة وعرفا ايضا ولو بالالتزام وجعل المسئلة اجماعية وانما يحكى عن جماعة مثل المحقق الخونساري والسيد الصدر
والمدقق الشيرواني وامثالهم من الحكم بالصحة في الوصف المفارق فلعلهم يعنون به ما يفهم من الخارج كون متعلق
النهي في نظر الشارع هو نفس الوصف مثل الغصب في المثال وان تعلق في الظاهر بالمقيد خاصة فيكون ذلك خارجا
عن محل الكلام اذ البحث انما هو فيما تعلق النهي فيه بنفس العبادة لا لاجل احد الامور المذكورة وثانيها ما تعلق النهي فيه
بالعبادة لعدم مطلوبية آثارها بمعنى عدم ترتبها عليها في نظر الشارع ولا يخفى ان اثر العبادة لا يكون الا سقط بالنسبة الى
اسقاط الاعادة والقضاء بان يكون تعلق النهي بالعبادة في نظر الشارع لاجل عدم اسقاطها لهما فيكون النهي حينئذ ارشادا
لان الغرض منه بيان فساد العبادة لاجل عدم اسقاطها للاعادة والقضاء فيدل على الفساد ايضا بلا اشكال والفرق
بين هذا القسم والقسم السابق هو كون الفساد هنا ثابتا للعبادة بحسب نفسها فلا يفرق فيه بين حالتي العلم بالنهي والجهل
بخلاف القسم الاول لان الفساد فيه مختص بحال العلم ونقل سيدنا العلامة الاستاد دام الله بقاءه عن جماعة من
مشايخه سيما استاذه ونقلا عن كتبهم دعوى كون الفساد في الاول ايضا مستحقا ولعلهم قد توهموا ذلك من كلام المحقق القمي
رحمه الله والثاني المحقق المذكور بعد نقل الاقوال في المسئلة اختار منها القول بالتفصيل بين العبادات والمعاملات
بالقول بالفساد في العبادات عقلا ولغة وعرفا دون المعاملات كلا واستدل على ذلك في العبادات بان المنهي عنه ليس
بمأمور به فيكون فاسدا اذ الصحة في العبادات هو موافقة الامر ولا يمكن ذلك الا مع الامتثال واذ لا امر فلا امتثال
فان قلت انه هذا انما يتم لو لم يكن امر اصلا ولكن الامر موجود وهو الامر العام فيكون موافقة العمومات فالصلوة في
الدار المغصوبة وان لم تكن مأمورا بها بالخصوص لكنها مأمور بها بالعموم فيثبت الصحة وهو موافقة الامر بل واسقاط
القضاء ايضا لان القضاء المصطلح لا يتحقق الا مع فوات المأمور به كما مرت الاشارة اليه في مبحث دلالة الامر على الاجزاء
فلا مانع من كونها مأمورا بها ومنهيا عنها من جهتين كما اشرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي قلت نعم لا يستحيل
العقل ذلك ولا مانع ان يقول الشارع صل ولا تصل في الدار المغصوبة ولكن لو صليت فيها لعاقبتك على ايقاعها
فيها ولكنك اتيت بالمطلوب ولا يدل اللغة ايضا على خلافه ولم يثبت اصطلاح من الشارع فيه ايضا ولكن المتبادر
في العرف من مثل ذلك التخصيص بمعنى ان هذا الفرد من العام خارج من المطلوب والعرف انما هو الحكم لانه
النهي عنه بعض الصفة دون الموصوف كما يقول الحنفية هنا في غير النهي عنه لنفسه واما هو ان التخصيص فيه اظهر
واوضح لان التخصيص فيه بالنسبة الى المكلفين لا التكليف كما اشرنا انتهى موضع الحاجة وقد يأتي في التنبيه
في تمام كلامه من وجهين احدهما ان مقتضى استدلاله كون النهي مقتضيا للفساد في العبادات عرفا لا لغة وعقلا

وهو غير التفصيل الذي نقله واستدل عليه بما ذكر وثانيهما ان نفيه تقييد الامر بالنهي لغة لا يجتمع مع تسليمه عرفا
لانه في اللغة ايضا اطلاقا وتقييدا ولا ريب انه لا فرق بين العرف واللغة من جهة فهم تقييد المطلقات وعدمه
وربما يدفع المنافاة من هذه الجهة بان عدم فهم التقييد لغة وعقلا انما هو لاجل كون متعلق النهي بحسب العقل
واللغة هو ايجاد المقيد وابقاءه ومتعلق الامر هو نفس الطبيعة من حيث هي فيختلف متعلقهما بخلاف العرف
لان متعلق النهي عندهم نفس الفرد الذي تعلق الامر بكليه فيتحد موردهما لكون الامر بالكلي امرا بافراده عندهم
ويرشد اليه التأمل في جوابه عن السؤال الذي اورده على نفسه والاولى في تحقيق مراده بحيث يندفع التنافي
المزبور من كلا من الجهتين المذكورتين ان يقال ان النهي اذا تعلق بالمقيد كما اذا قيل لا تصل في الدار المغصوبة
فالعقل لا يأبى ان يكون متعلق النهي في الحقيقة هو نفس القيد الذي هو منشأ نهي الشارع واللغة ايضا لا تأبى عن
ذلك لان تعلق الحكم على موضوع خاص لا يستلزم اختصاصه بهذا الموضوع الخاص بحسب اللغة والا لزم حجية مفهوم
الصفة بل اللقب ايضا فالمنهي في المثال وان تعلق بالصلوة في الدار المغصوبة الا ان العقل واللغة لا يأبيان عن
كون موضوع النهي في نظر الشارع هو مطلق الغصب لا خصوص هذا الفرد من الصلوة او حرية الصلوة في الدار المغصوبة
كما هو مقتضى اللغة كما تحتمل ان تكون لاجل حزازة في هذا الفرد الخاص كذلك يحتمل ان تكون لاجل حزازة نفس القيد فانه
لو قال الشارع لو خط الفسق وصليت في الدار المغصوبة لعاقبتك وكذلك ابيت بالمرغوب لم يكن فيه منافاة للعقل و
اللغة ثم اهل العرف حيث كانوا قاصرين من هذه التدقيقات ولا يفهمون من ظواهر الالفاظ الا ما يسبق الى اذهانهم
في بادي النظر فلا يفهمون من قولنا لا تصل في الدار المغصوبة الا كون متعلق النهي هي الصلوة المقيدة بوقوعها
في الدار المغصوبة ولا ريب ان الفرد لا يمكن ان يكون متعلقا للامر والنهي والا لزم الاجتماع الامري فيكون
هذا الفرد خارجا من عموم الامر في نفس الامر وبعد اخراج هذا الفرد في نفس الامر من عموم العام لا يبقى مقتض لصحته
سواء كان المكلف عالما بالنهي ام جاهلا به فيحكم بفساده مطلقا وليس فيه مخالفة لحكم العقل واللغة بعد فرض اتحاد موضوعي
الامر والنهي وما تقدم من عدم حكم العقل واللغة بالفساد انما هو بعد فرض تغاير موضوعيهما وبالجملة انه بعد فرض
اتحاد موضوعيهما لا فرق في اقتضاء الفساد بين العرف واللغة والعقل كما انه على تقدير تغاير موضوعيهما لا فرق في
عدم الاقتضاء والقول باقتضاء النهي للفساد مطلقا في العبادات انما هو على تقدير اتحاد موضوعيهما على ما هو الظاهر
من تعلق النهي ولو في ظاهر الدليل بالفرد من الكلي المأمور به لا بامر خارجي ولا يلزم منه تفصيل بين العرف واللغة
والعقل ولا التفصيل في فهم الاطلاق والتقييد بحسب العرف واللغة وان اختلفا بحسب فهم اتحاد موضوعي الامر
والنهي وتغايره على ما عرفت ومما قررناه يظهر الوجه ايضا في حكم الجماعة بكون الفساد في القسم الاول ايضا نوعيا لا
شخصيا ولكن يمكن منعه بان منشأه فهم التخصيص انما هو لزوم اجتماع حكمين متنافيين في موضوع واحد لولاه ولا ريب

ان التكليف

ان التكليف انما يتوجه الى المكلف في حال العلم والالتفات لا مع الجهل والغفلة فلا بد من ان يقتصر في تخصيص
العام باخراج الفرد المنهي عنه في حال الالتفات الى النهي لا مطلقا اذ المفروض انه لا تكليف مع الجهل والغفلة حتى
يتوجه النهي اليه في هذا الحال ايضا ويصير ذلك منشأ لتخصيص الفرد مطلقا فمع تخصيص الفرد بكونه في حال العلم والالتفات
يصير الفساد شخصيا كما عرفته ولا يأبى عنه كلام المحقق القمي ره ايضا اذ كلامه في تخصيص الفرد مسوق في الرد على
ابي حنيفة في قوله بكون النهي عنه هو الصفة دون الموصوف لا في مقام بيان اخراج الفرد مطلقا حتى مع الجهل والغفلة
كما لا يخفى كيف ولو كان الفساد في هذه المسألة نوعيا عند المحقق المذكور لكان هذا من جملة وجوه الفرق بين هذه المسألة
ومسألة اجتماع الامر والنهي لكون الفساد فيها شخصيا لاختصاص الاشتغال بالنهي الذي هو منشأ الفساد بحال العلم والالتفات
كما هو واضح واشرنا اليه في تلك المسألة ايضا فكان له ان يذكر هذا من جملة وجوه الفرق بين المسألتين وهو لم يفرق
بينهما الا من جهة كون الامر والنهي عامين من وجه في تلك وكون الامر عاما والنهي خاصا هنا وثالثها ما تعلق النهي فيه
بالمعاملة لاجل مبغوضيتها في نفسها مع قطع النظر عن مطلوبية ترتيب آثارها عليها وعدمه مثل الظهار وايقاع العقد
محرما او ممكنا ولا اشكال في عدم اقتضاء النهي حينئذ للفساد لعدم المنافاة بين حرمة الفعل في نفسه وترتب اثره عليه
وهذا هو المشهور ولعل من يدعي الفساد كما يظهر من جماعة من الاواخر لا يدعي الفساد في هذه الصورة بل انما يدعي ذلك
على تقدير حمل النواهي على الارشاد كما ستعرفه فيرجع النزاع الى اللفظ كما لا يخفى ورابعها ما تعلق النهي فيه
بالمعاملة لاجل آثارها بان يكون متعلق النهي في الحقيقة هو الآثار وتعلق النهي بالاسباب لكونها اسبابا لها وهذا
القسم على وجهين احدهما ان يكون النهي لمجرد الارشاد الى عدم ترتب آثارها عليها ولا ريب في اقتضاء النهي حينئذ الفساد
كيف والفرض كون النهي حينئذ ناشيا من فساد المعاملة فكيف لا يقتضي الفساد ولا اشكال فيه وانما الاشكال في حرمة ايقاع
هذه المعاملة من غير جهة هذا النهي ولا اشكال في عدم الحرمة حيث ما يوقعها المكلف لا بقصد ترتيب الآثار عليها
واما لو اوقعها بقصد ترتيب آثارها عليها فربما يظهر من صاحب الفصول حرمتها من باب التشريع حيث قال في توجيه
عدم افادة النهي الفساد في المعاملات واما في المعاملات فلا يقتضيه عقلا ولا وضعا نعم يقتضيه بحسب الاطلاقات
عرفا ان تعلق بها لنفسها من حيث كونها معاملة مخصوصة لا لجهة غير الفساد فيستفاد من النهي نفي الاثر فقط او
التحريم باعتبار عدم ترتب الاثر فيرجع الى حرمة التشريع بان يقصد مشروعيتها او على صورة ما لو قصد ان يعامل معها
معاملة الصحيح فيحرم لحرمة ما قصد بها وذلك لان الفاظ المعاملات موضوعة عندنا لخصوص الصحيح كالفاظ العبادات
فاذا استظهرنا من تعلق النهي بمعاملة فسادها تعين ان يراد من لفظها في ذلك الاستعمال فاسدها مجازا ان لم يكن
جعل الفساد بذلك النهي ولا ريب ان فاسدها المشتملة على قصد الالتزام بآثار المعاملة الصحيحة منها اقرب الى صحيحها
الحقيقية منه فيتعين الحمل عليه فان كان جعل الفساد بذلك النهي فالتقريب اوضح فيرجع مفاد النهي الحرمة تلك المعاملة

من حيث التشريع نظر الى عدم ترتب الاثر الشرعي المقصود بها عليها النهي وحاصل مقصوده ان الفاظ المعاملات
حيث كانت موضوعة للصحيح منها اعني ما يقصد بها ترتب الاثر فاذا ورد عليها النهي فلا بد ان يتعلق بالصحيح فيصح
مفاد النهي الحمل على بيان عدم شرعية هذه المعاملة التي قصد بها ترتب الاثر فيكون مفاده حرمة هذه المعاملة من
حيث التشريع باعتبار قصد ترتب الاثر ولا فرق في ذلك بين ما كان الفساد ثابتا قبل او كان جعل الفساد بهذا النهي
وان كان التقريب في الثاني اوضح ولكن خبير بان الفاظ المعاملات سواء قلنا بوضعها لخصوص الصحيح او للاعم ولكن
ابتنا النقض في موارد الشك بالعمومات او الاطلاقات مثل قوله تعالى اوفوا بالعقود ونحوه لا ريب انه قبل ثبوت النهي
عن بعض افرادها لا معنى لحرمة النهي منها في الواقع من باب التشريع لفرض وجود المقتضي للصحة وعدم ثبوت المانع
واما بعده فلا ريب ان المقصود من هذا النهي لا يمكن ان يكون الحرمة التشريعية اذ النهي عن المعاملات الرائجة في
العرف المقصود منها ترتب الاثر المقصود لهم عليها الا ان يكون تشريعيا بل التشريع مترتب على هذا النهي بايجاد المنهي
بقصد المشروعية فهو متاخر عن النهي ومقصود صاحب الفصول هو الاول فالتحقيق فيما كان النهي للارشاد كما هو
المفروض عدم امكان استفادة الحرمة التشريعية منه على نحو ما ذكره صاحب الفصول نعم يمكن اثبات حرمة نفس المعاملة
بعد العلم بالنهي المذكور او الشك فيه باتيان الفعل بقصد المشروعية لكونه بدعة فحرمة ذلك ولكن ذلك يتوقف على
اثبات مقدمة وهي انه لان جماعة منهم جمال العلماء قد نفوا امكان قصد التشريع مع العلم بالنهي نظرا الى عدم امكان
قصد المشروعية بعد العلم بعدمها فيختص قصد التشريع بصورة الشك كما يأتي في ذلك بناء على ان من علم الناس لا نفهم ربما
يقصدون التقرب في العبادات والمشروعية في المعاملات مع شكهم في صحتها من جهة عدم المبالاة في الدين و
عدم المداقة في احكام الشرع المبين ولكن يمكن دفعه بان مرادهم من تفسير البدعة بادخال ما علم انه ليس من الدين او
شك فيه في الدين بقصد انه منه ليس هو اتيان ما علم انه ليس من الدين بقصد انه منه في الواقع بل المقصود اتيان ما علم
انه ليس من الدين في صورة ما ثبت من الدين بان يوقع الفعل بحيث يتوهم الناس اتيانه بقصد المشروعية لا بقصد المشروعية
حقيقة وما ذكرنا ما اتيناه قبيح عقلا وشرعا لكونه بدعة كما لا يخفى وقد يستدل على حرمة الاسباب في المقام اذا قصد بها
ترتيب الاثار بعدم الاشكال في حرمة ترتيب اثارها عليها فاذا اتى بها بقصد ترتيب اثارها عليها حرم لا بل حرمة مقدمة
الحرام اذا قارنت لقصد التوصل بها اليه كما هو الثابت على ما تقدم في مبحث المقدمة وقد يستدل ايضا بما ورد من حرمة
بيع الخمر وشرائها والثمن على بايعها ومشتريها وكذا بيع العنب ليعمل خمرا ونحو ذلك وفيه انه لا دلالة لهذه الاخبار على
كون حرمتها ورد فيه النهي من الاسباب لاحتمال كونها من جملة ما لم يمضه الشارع حتى يثبت العموم لاحتمال كونها لاجل خصوص
هذه الاسباب فيقتصر فيها اثبات الحرمة على مواردها فلا يثبت تمام المطلوب **وثانيها** ان يكون النهي مستعملا في
الحرمة لاجل حرمة ترتيب الاثار فيأتي فيه الوجوه الثلاثة المتقدمة لاحتمال كون هذه الحرمة التي استعمل فيها النهي هي الحرمة

الشرعية على ما ذكره صاحب الفصول او حرمة المقدمة او حرمة نفس الاسباب من حيث هي ودلالته على الفساد
موقوفة على بيان حقيقة الحرمة التي استعمل النهي فيها فان علم كونها تشريعية من جهة قصد ترتب الاثر فهو مستلزم للفساد
لا محالة كما تقدم من صاحب الفصول وان علم كونها مقدمية فالحكم بالفساد يبتني على استلزام حرمة الاثار لعدم
ترتبها على اسبابها وسيعرف الكلام فيه وان علم كونها نفسيا فهو غير مستلزم للفساد كما تقدم **وخامسها** ما تعلق
النهي فيه بنفس الاثار ومثاله قوله عليه السلام ثمن العذرة سحت ونحوه وربما يظهر من فخر المحققين دلالة النهي على فساد
المعاملة نظرا الى الحكمة لاقتضاء الحكمة الالهية لعدم ترتب الاثار على موضوعها عند تحريم ترتبها عليه اذ ترتبها عليه شرعا
مناف لتحريم ترتبها عليه وفيه منع واضح اذ العقل لا يأبى من ترتب الاثر على المعاملة مع حرمة نفس الاثر وانحصار حكمة
النهي في عدم ترتب الاثر عليها ممنوع لجواز ان يكون امر آخر كيف وقد ورد ذلك شرعا مثل حرمة ابقاء العبد المسلم
او القران تحت سلطنة الكافر مع جواز بيعهما منه وان اجبر على بيعهما بعد الشراء نعم هنا امر آخر وهو فهم العرف لانهم
يفهمون من النهي عن الاثار عدم ترتبها على المعاملة وعدم امضائها من الشارع ولذا ترى ان المولى اذا امر عبده ببيع
مال ثم نهى قبل بيعه عن التصرف في المال المأذون في بيعه او الاكل من ثمنه المال في يده يفهم من ذلك عدول من
الاذن الاول وعدم رضائه بالبيع لو وقع بعد ذلك هذا تمام الكلام في اقسام النهي بحسب الكبرى بعد تمييز صغرياتها
واما بحسب الصغرى وتمييز النواهي الواردة في الشرع المتعلقة ظاهرا بنفس العبادات والمعاملات وتشخيص انها من
اي قسم من الاقسام المذكورة ففيه وجوه بل اقوال احدها ما هو مقتضى الجمود على ظاهر النواهي والعمل باصالة الحقيقة
وهي حرمة نفس العبادات والمعاملات مع قطع النظر عن ترتب اثارهما وعدمه وان ترددت في الواقع بين كونها من باب
التشريع او المقدمة او الحرمة النفسية كما تقدم بل ظاهر الجمود على ظاهرها هو الاخير ولعل هذا هو ظاهر المشهور في
حكمهم بعدم اقتضاء النهي للفساد في المعاملات معللا بعدم الملازمة بين حرمة المعاملة من حيث هي وترتب الاثر
كما تقدم ولكن حمل النواهي المتعلقة بالمعاملات على بيان حرمة المعاملة من حيث كونها فعلا من الافعال مع قطع النظر
عن اثارها بعيد جدا لان الظاهر كون الاثار ملحوظة في تعلق النهي بها **وثانيها** ما يظهر من الوحيد البهبهاني في رسالة
كشف الغطاء وجماعة ممن تأخر عنهما مثل صاحب الفصول وغيره وهو حمل تلك النواهي على بيان الارشاد الى عدم ترتب
اثارها عليها من دون دلالة النهي على الحرمة اصلا بل الحرمة انما تستفاد من الخارج كما تقدم وحمل النهي على الارشاد
المجرد من معنى الحرمة وان كان مجازا الا انه غير بعيد في المقام لوجود القرينة العامة اعني وقوع النهي عقيب مقتضي
الصحة او في مقام توهم مقتضيها كالاكتفاء ووقوع الامر عقيب الحظر او في مقام توهمه يوجب ظهور الامر في الاباحة كذلك
وقوع النهي في المعاملات عقيب مقتضي الصحة او في مقام توهم مقتضيها يوجب ظهور النهي في عدم ترتب الاثر فيما
فرض وجود عموم امر بالمعاملة او العبادة مثل الامر بالوفاء بالعقود والامر بالصلاة ونحوها فورود النهي بعده عن بعض

امرا لما لعلم ظاهر في الارشاد الى عدم ترتب اثر المنهي عنه عليه والشرعية ان الامر يستفاد منه امور احدها وجوب
المامور به وثانيها صحته وترتب الاثر عليه من حصول الامتثال وسقوط الاعادة والقضاء في العبادات وسائر الاثار
في المعاملات وثالثها تساوي الافراد في المطلوبية وترتب الاثار والنهي الوارد بعدها عن بعض افراد المامور به
ظاهر في عدم تساوي الافراد من حيث المطلوبية وترتب الاثار فيكون للارشاد الى عدم ترتب الاثر على الفرد المنهي
وحيث انه يفرض علم وجود مقتضي الصحة من عموم او اطلاق بحيث يشمل المنهي عنه فلا ريب ان ورود الامر به في بعض
المقامات يوجب توهم ذلك وبالجملة انه بعد ورود النهي عقيب مقتضي الصحة او توهمه فلا ريب ان النهي ح ظاهر
بحسب العرف في افادة الفساد او نقول ان النهي يدل على رفع المقتضي فيبقى الوجود بلا مقتضي الصحة فيرجع الى الاصل
ومقتضاه الفساد ويؤيد ما ذكرنا من كون النواهي المذكورة لمجرد الارشاد امور احدها انه لا اشكال ان النهي الشرعي
من المتكلم انما يتعلق بالفعل باعتبار قرينة من الفعل فاذا كان الفعل من حيث هو مكروها عنده مثل شرب الخمر فيفيد
حرمة الفعل في نفسه وان تعلق غرضه بجهة اخرى يتوجه النهي الى هذه الجهة وحيث كان المقصود الاصلي من
العبادات هو حصول الامتثال وسقوط الاعادة والقضاء ومن المعاملات حصول النقل والانتقال فالنهي عنهما
انما يتعلق بجهة ترتب الاثر فيفيد عدم ترتبه عليهما وثانيها انه لا ريب في كون الاوامر والنواهي الشرعية على طبق
اوامر العرف ونواهيه ولا ريب ان الطبيب اذا امر بمجالسة معجون في زمان خاص او في مكان خاص او نهى عن ذلك لا يفهم
من ذلك الا الارشاد لبيان الشرطية او المانعية وثالثها استقراء كلمات الشارع لكون اغلب الاوامر والنواهي
الواردة في العبادات والمعاملات من قبيل ما ذكرناه ويشهد له ايضا ما ورد في بعض الاخبار من صحة عقد المملوك
اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضي به معللا بانه لم يعص الله بل عصى سيده لكونه قرينة عامة على كون المراد من النواهي
الشرعية هو بيان فساد المنهي عنه وسنشير اليه بيان ذلك عند ذكر الاخبار ورابعها حمل النواهي المذكورة على ظاهرها
من افادة الحرمة الا انه يدل على ان الاسباب التي تعلق بها النهي في ظاهر الادلة يراد منها نفس اثارها فالنهي يفيد
النهي حرمة اثارها ويثبت فساد نفس الاثار بحسب العرف كما تقدم وبالجملة انه لا بد هنا من التزام احد مجازين
على ما يساعد عليه العرف اما حمل النهي مجازا على مجرد الارشاد او في المنهي عنه مجازا على ارادة الاثار وعلى التقديرين
يثبت الفساد على ما عرفت هذا خلاصة الكلام بحسب الصغرى او الكبرى فيما تعلق النهي بالعبادة او المعاملة
لنفسها او لجزئها او لوصفها اللازم او المفارق واما لو تعلق النهي بامر خارج متحد معهما او مقارن لهما في الوجود
فلا ريب ان النهي ح انما يفيد حرمة ما تعلق به من الامر الخارجي ولا يلزم منه فساد المعاملة اصلا اذ لا قرينة ح على الحمل
على الارشاد من عرف او غيره ولا مقتضي للفساد هنا غيره واما في العبادات فالفساد فيها انما اتى من الامر الخارجي معها
في الوجود انما هو لاجل امتناع اجتماع الامر والنهي والا فلو لم نقل بامتناعه فلا فساد فيها ايضا هذا ولكن قد يشتبه

الامر

الامر في بعض الموارد في تعلق النهي بنفس العبادة او المعاملة او لاحد الامور المذكورة او لامر خارج منهما وذلك
لانه ربما يتعلق النهي في ظاهر الدليل بنفس العبادة او المعاملة ولكن يكون المقصود من النهي هو الاجتناب عن الامر
المقارن لها في الوجود مثل قوله تعالى وذروا البيع لان النهي فيه وان تعلق بنفس البيع الا انه متعلق في الواقع هو
تفويت الجمعة وتمييز ذلك وتشخيصه موقوف على فهم الفقيه بحسب الموارد وملاحظة القرائن هذا كله في النواهي
اللفظية واما النقلية اعني ما ثبت بالدليل فهو غير مفيد للفساد في المعاملات لان غاية ما يدل عليه هو حمل النهي
على الارشاد وهو من اثار النواهي اللفظية دون العقلية واما في العبادات فاثبات الفساد فيها يبتني على القول
بامتناع اجتماع الامر والنهي وعدمه هذا خلاصة الكلام في المقدمة التي قدمناها لبيان ما هو الاقرب من الاقوال
في المسئلة وقد عرفت ما هو الحقيق بالقبول من الاقوال فلنشر الى بعض الادلة التي اقاموها لاثبات سائر الاقوال
فنقول احتج الثاني على ما لفقره شيخنا بانه لو افاد الفساد لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم
منتف لانه يصح ان يقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه ولو فعلت لعاقبتك ولكنه يحصل به الملك وفيه منع
انتفاء اللازم في العبادات لان الوجوب والاستحباب ينافيان الحرمة فيمتنع اجتماعهما واما في المعاملات فالنهي
انما لا ينافي الصحة اذا كان وارد البيان مجرد الحرمة دون الارشاد وقد تقدم ان ظاهر النواهي الواردة في العبادات و
المعاملات هو الثاني دون الاول فيثبت الملازمة فيهما ايضا واما ما افترضه سلطان العلماء على الاحتجاج من ان جواز
التصريح بالحرمة وعدم الفساد لا ينافي ظهور التحريم في الفساد اذ يجوز التصريح بما هو خلاف الظاهر ونحن لا ندعي
الا الظهور ففيه ضعف اذ الكلام لا يختص بالنواهي اللفظية والمستدل انما يدعي عدم المنافاة عقلا لا بين دليلين
لفظيين بحسب العرف ليقابل بما ذكر واحتج المثبت على ما لفقره شيخنا بوجهين احدهما اجماع العلماء واستدلالهم
في جميع الاعصار والامصار على الفساد بالنهي في ابواب من العبادات والانكحة والبيوع وغيرها وفيه انه لا مسرح عنه للاجماع
كيف وهذه المسئلة في الاصول واختلاف الاصوليين فيها على اقوال شتى مما لا يخفى على احد ومعه كيف يمكن دعوى
الاجماع ومع تسليمه فانا نسلمه فيما تعلق بالعبادات ونحوه مع بعض اقسام المعاملات لا مطلقا فيما تعلق النهي فيه بالمعاملة
لنفسها خاصة فلا يثبت تمام المدعى وثانيا مع التسليم فهو اجماع على الاستدلال به لا لاجل حجة علمهم لاحتمال كون
حملهم من باب الحقيقة وحمل بعض اخر لاجل القرينة العامة مثل وقوع النهي عقيب مقتضي الصحة او توهمه على ما
تقدم وحمل ثالث لاجل القرائن الخارجية الدالة على كون المراد منها بيان الفساد مثل الاخبار التي استدلوا بها على
الدلالة لا شبهة ولا لانه لا انصاف عدم ظهورها الا في بيان المراد منها الا في اثبات الحقيقة الشرعية والى غير ذلك من
الجهات التي يمكن كون حملهم مبنيا عليها وهذا نظير الروايات المنقولة بالاحاد فيهم المعصوم الى امره لعدم امكان الا
بذلك من جواز النظر اليها لكل احد لاحتمال كونها انما بعضهم واخذ الاخر به ثبت انه ان شاء جعل كذا ومن هنا

نقول بعدم الاعتناء باجماعهم على العمل بالاخبار الموجودة في الكتب الاربعة لاحتمال كون عمل بعضهم بها من باب
الظن المطلق وبعض اخر من باب الظن الخاص وثالث لاحتفافها بالقرائن القطعية كما توهمه بعض الاخباريين فيكون
الاجماع ايضا تقييديا ومع تسليم انعقاد جهة علمهم فلا دليل على كون علمهم لاجل دلالة اللفظ بحسب اللغة لاحتمال
كونه مبنيا على القرينة العامة العرفية كما تقدم او توهم ثبوت الحقيقة الشرعية كما هو ظاهر من استدل بالاخبار او كون
الاخبار المذكورة قرينة عامة على المراد من النواهي الشرعية او غير ذلك **وثانيها** ان الامر يقتضي الصحة لما مر الحق
من دلالته على الاجزاء بكلا قسميه والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض
الصحة وهو الفساد واجيب بمنع وجوب اختلاف احكام المتقابلات لجواز اشتراكها في لازم واحد فضلا عن تنافي
احكامها كالثاني المجتمعات بالحرارة والبرودة ودلالة الامر والنهي على الصحة عند ابي حنيفة والشيباني واحتج من فرق
الدلالة لغة والثبوت شرعا اما الاول فبما تقدم من دليل النافي مطلقا واما الثاني فبوجهين احدهما ما تقدم من اجماع العلماء
في جميع الاعصار على الاستدلال بالنواهي على الفساد في العبادات والمعاملات وفيه ما تقدم من منع الاجماع اولا و
تسليمه على تقديره في الجملة ثانيا وكون الاجماع تعبديا ثالثا وعدم دلالته على كون استدلالهم مبنيا على ثبوت الحقيقة
الشرعية رابعا وثانيهما ان الشرع النهي عن بعض افراد المامور به لا بد ان يكون المامور به مشتملا على مصلحة يدل عليها الامر
والنهي عنه على مفسدة يدل عليها النهي المطلقة فان تساويا ينبغي النهي لاقامع تساويهما وتساقطهما يخلو الفعل
عن المصلحة واما وكذا لو ترجحت مصلحة الامر فلا بد ان تكون مصلحة النهي راجحة فيمتنع الامر فيثبت الفساد لبقاء النهي
ح بلا معارض وفيه ان تعارض مصلحة الامر والنهي في العبادات على نحو ما ذكر مسلم واما في المعاملات فلا تعارض فيها
بين مصلحة الامر اعني مصلحة امضاء المعاملة ومصلحة النهي اصلا لعدم المنافاة كما لا يخفى واحتج من اثبت الدلالة في
العبادات مطلقا وفي المعاملات شرعا اذا تعلق النهي بها لنفسها او لجزئها او لوصفها اللازم دون المفارق اما الاول فبما
تقدم من دليل المثبت مطلقا واما العدم الدلالة في المعاملات لغة فبما تقدم من دليل النافي واما الدلالة فيها شرعا فبوجوه
احدها ما تقدم من الاجماع وقد تقدم ايضا ما يضعفه **وثانيها** ان حمل العلماء تلك النواهي واستدلالهم
بها على الفساد في ابواب المعاملات بمنزلة اخبارهم من وضعها لما يستلزم الفساد فاذا كان قول اهل اللغة حجة في الوضع
المستنبط منه مع عدم عدالة اكثرهم فقول العلماء العدول اولى بالحجية وفيه منع حجية قول اهل اللغة لعدم افادته العلم الا
كالظن في محله ومع التسليم فانما هو في مواد الالفاظ دون الهيئات والتركيب واختص لانسداد باب العلم باوضاع المواد
بخلاف الهيئات لامكان معرفة اوضاعها باستعمال علائم الحقيقة والمجاز لعدم اختلاف اوضاع الهيئات باختلاف
اللغات كما هو واضح حتى انه لو فرض انفتاح باب العلم باوضاع بعض المواد منع حجية الظن فيها ايضا وبالجملة لو
انعقاد الاجماع على عدم حجية قول الغير في اثبات اوضاع الهيئات كيف ولو كان كذلك لاستراح العلماء في مباحث

الالفاظ

الالفاظ الى قول العلامة واشباهه المحتاجين الى عقد ابواب لها والى تحرير الادلة والاقوال فيها وكتمام الاخذ بقول
علمائنا المعروفين من مؤنة الاستدلال ومع تسليم حجية الظن مطلقا نمنع كون حمل العلماء بمنزلة الاخبار عن وضع اللفظ
شرعا اذ لعل حملهم بها بمعونة القرائن او بحسب الوضع اللغوي **وثالثها الاخبار منها** موثقة ابن بكير عن
زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن مملوك تزوج بغير اذن مولاه فقال ذاك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء
فرق بينهما قلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد ولا تحل اجازة
السيد فقال ابو جعفر عليه السلام انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز **ومنها** خبر اخر عنه ايضا قال سألته
عن رجل تزوج عبده بغير اذنه فدخل بها ثم اطلع على ذلك مولاه قال فقال ذلك لمولاه ان شاء فرق بينهما وان شاء اجاز
نكاحهما الى ان قال قلت لابي جعفر عليه السلام فانه في اصل النكاح كان عاصيا فقال ابو جعفر عليه السلام انما اتى شيئا حلالا
ليس بعاص لله انما عصى سيده ولم يعص الله وان ذلك ليس كاتيان ما حرم الله عليه من نكاح في عدة واشباهه وتقريب
الاستدلال بها واضح اذ يستفاد منها كون عصيان الله تعالى موجبا للفساد سواء كان النهي ناشيا عن نفس المعاملة
او من جزئها او وصفها اللازم وقد يستشكل في الخبر الاول بوجهين وهو في حكم الخبر الثاني احدهما الحكم بعصيان العبد
لمولاه بمجرد ايقاع العقد من دون اذنه لان غاية ذلك كون العقد فضوليا ولا ريب ان العقد الفضولي لا يوجب العصيان
وثانيهما الحكم بعدم عصيان الله تعالى والحال ان عصيان المولى مستلزم لعصيان الله سبحانه فيجب طرح الخبر لاجل
هذين الوجهين ويمكن دفع الاول بتخصيص مورد الخبر بصورة نهي المولى عبده عن النكاح مع انه يمكن التفرقة بين
افعال الصادرة من العبد انه مثل النكاح ونحوه يعلم عادة عدم رضاء المولى به ولا يحتاج حصول العصيان فيه الى النهي
الصريح بخلاف التكلم مع الغير ونحوه ويمكن دفع الثاني ايضا بما قيل من ان عصيان الله ظاهري فاذا اجاز المولى
ينكشف بها من عدم حصول العصيان لله تعالى في الواقع وفيه نظر لان العصيان هنا من باب التجري حيث دخل
العبد فيما لم يعلم رضاء المولى به فهو مستلزم لعصيانه تعالى ايضا من باب التجري ولا ريب ان هذا العصيان باق بعد
اجازة المولى ايضا وبالجملة ان العصيان لا يتصف بالواقعية والظاهرية والمتصف بها انما هو نفس الحكم اعني حرمة المخالفة
نعم يمكن دفعه بحمل عدم عصيان الله تعالى على ارادة عصيان خاص وهو العصيان الاصلي اذ العصيان الحاصل هنا فرعي
لاجل عصيان المولى فيه المراد ترتب على كون العصيان الاصلي موجبا للفساد ثم يرد على الخبرين امران احدهما عدم اعتبار
اخبار الاحاد في المسائل الاصولية كما ذهب اليه المحقق بل نسبه صاحب الذخيرة الى المشهور وثانيهما مع تسليم اعتبارها
في المقام انا نمنع كونها من الاحاد لعدم انحصار ما ورد في المقام فيهما كما ستعرفه من الاخبار الاتية واما لعدم كونه
مباحث الالفاظ كغيرها من المسائل الاصولية لاكتفاء المشهور فيها بمطلق الظن فخبر الواحد اولى بالقبول منع دلالتهما
على المطلوب وذلك من وجهين احدهما ان المطلوب في المقام اثبات الدلالة شرعا ولا ريب ان غاية ما يثبت من هذان الخبران

هي ملازمة الحرمة للفساد واما كون ذلك لاجل الدلالة بحسب اللغة او بحسب الحقيقة الشرعية كما هو المدعى او كون
المراد من النواهي الشرعية المتعلقة بالمعاملات هو الفساد ولو كان النهي ناشيا من فساد المعاملة على ما استفدناه سابقا
فلا وجه له بعد دعوى الحقيقة الشرعية هو استلزامها للقول بالتفصيل في النواهي الشرعية بين ما تعلق النهي بها لا لتضمنه
بالصحة والفساد مثل لا تأكل ولا تشرب الخمر ونحوهما وبين ما تعلق النهي بالمعاملة بالتزام كون النهي مجازا في الاول وحقيقة
في الثاني او بدعوى بقاء النهي في الاول على حقيقته اللغوية وكونه منقولا شرعا الى ما يلزمه الفساد في الثاني بل لا بد من
التفصيل بين ما تعلق النهي به لنفسه او لجزئه او لوصفه اللازم وبين ما تعلق النهي به لوصفه المفارق او غيره من اقسام
النهي بما تقدم بدعوى الحقيقة الشرعية في الاول ودعوى احد الامرين المذكورين في الثاني كما هو مقتضى القول
بالتفصيل المتقدم ولا يلتزم به احد وسكوت المدعي لاثبات الحقيقة الشرعية في الهيئات الخبرية مثل الصلوة والصوم
ونحوهما فكيف يمكن اثباتها في المقام سيما على الفرض المذكور من التفصيل ولا سيما بمثل الخبرين المذكورين اللذين لا
اشعار فيهما بالمطلوب اصلا وهذا نهاية تقريب كون مرادهم من الدلالة شرعا هو كون الدليل على كون النواهي الشرعية
ملازمة للفساد هو الشرع ولو من باب القرينة على تعيين المراد لا اثبات الحقيقة الشرعية لها لبعدها في الغاية وهذا
ايضا مما يدل على ما قدمناه من الجمع بين الاقوال في المسألة وثانيهما عدم نهوضهما على اثبات التفصيل بين النهي
عن الشيء لنفسه او لجزئه او لوصفه اللازم وبين النهي عنه لوصفه المفارق بالقول بالموجب على الاول دون الثاني كما هو
المدعى والانصاف ظهور الخبرين في فساد المعاملة فيما كان النهي ناشيا من المعاملة من حيث هي ولو كان لنفسها
او جزئها او وصفها اللازم او المفارق في مقابل كونه ناشيا من امر خارجي كما يشهد به مقابلة عصيان الله تعالى
لعصيان المولى لان تعلق النهي بالمعاملة لاجل مخالفة المولى انما هو لامر خارجي لا لاحد الامور الاربعة المذكورة
وكذا قوله عليه السلام في الخبر الثاني ان ذلك ليس كاتيان ما حرم الله عليه من نكاح في عدة واشباهه لان مقتضاه ايضا
انحصار الفساد فيما كان النهي ناشيا من نفس المعاملة على نحو ما ذكرناه وذكر عصيان المولى انما هو من باب المثال
فيشمل النهي عن المعاملة وقت النداء لاجل تفويت الجمعة فينطبق مقتضى الخبرين على ما اخترناه سابقا من اقتضاء
النهي الفساد اذا كان النهي عن المعاملة لاجل مبغوضية ترتيب آثارها سواء كان ذلك لاجل نفسها او جزئها
او وصفها اللازم او المفارق كما هو احد الاحتمالين في النواهي الشرعية والاحتمال الآخر حملها على مجرد الارشاد الى عدم
ترتيب الآثار عليها من دون تضمن الحرمة اصلا على ما استفدناه ثم يبقى في المقام شيء وهو ان مقتضى الخبرين لا ينحصر
في اثبات الفساد فيما اثبتت الحرمة من مبغوضية ترتيب آثار المعاملة على ما عرفت بل يثبتان الفساد فيما كان النهي
ناشيا من مبغوضية نفس الاسباب ايضا كما هو مقتضى اطلاقهما وقد اسلفنا ان حرمة المعاملة من حيث كونها فعلا
من الافعال لا يقتضي الفساد لعدم الملازمة بينهما فلا بد من اثبات شيء زائد على ما اخترناه ولكن يمكن دفعه بان حرمة

المعاملة

المعاملة من حيث كونها فعلا من الافعال نادر الوجود جدا مثل ما وقع في حال الاحرام او الاعتكاف اذا الظاهر كون
حرمة المعاملة في هاتين الحالتين من حيث كونها فعلا من الافعال مع قطع النظر عن مبغوضية ترتيب آثارها كما ان
الافعال المحرمة في الغالب في المعاملات المنهي عنها لتعلق النهي بها من حيث مبغوضية ترتيب آثارها مع قطع النظر
عنه كما يظهر من التامل في الشواهد التي ذكرناها عند بيان الوجوه المحتملة في النواهي الشرعية المتعلقة بالمعاملات
فلا ينصرف اطلاق الخبرين الى الافراد النادرة فينطبق تمام مقتضى الخبرين على ما اخترناه ومع ذلك يمكن ان يقال برجوع ما
ذكره المفصل الى ما اخترناه لاحتمال كون مراده من الوصف اللازم اعم منه ومن المفارق لما تقدم عند بيان اقسام
النهي المتعلق بالمعاملات من رجوع الوصف المفارق الى اللازم وتوضيحه بل يدل عليه ان التفصيل المذكور منسوب
الى الشهيد ايضا في قواعده والذي صرح به فيها هو اقتضاء النهي الفساد في النهي عنه لنفسه او لجزئه او وصفه اللازم
من دون تعرض للوصف المفارق وقد ذكر من جملة امثلة الوصف اللازم بيع المجهول ولا ريب ان النهي عنه للجهالة
فيه لامر مفارق وقد عرفت انفا ايضا قرينية احتمال كون مراد المفصل من الدلالة الشرعية كون القرينة على دلالة
النهي على الفساد هو الشرع لا دعوى الحقيقة الشرعية ودعواه لا اقتضاء الدليل على ذلك في الشرع مبنية على عدم
وصوله الى دليل آخر بما استفدناه كما لا يخفى فيحمل اول التفصيل المذكور على ما اخترناه ويكون الخبران من جملة شواهده
ثم ان المحقق القمي بعد ذكر الخبر الاول وجه الاستدلال به تدافعه ورد عليه وقال انه على خلاف المطلوب اول فان
المراد من المعصية في الرواية لا بد ان يكون هو مجرد عدم الاذن والرخصة من الشارع والا فلا تناسبها ايضا مع
والحاصل انه لما كان في مثل هذا العقد اذن من الله تعالى من جهة العمومات وغيرها ما يدل على صحة الفضولي بعد
الاجازة فيصح وعدم اذن السيد غير مضر وبالجملة المراد ان ليس العقد خاليا عن مقتضى الصحة وان كان معلقا على اذن
المولى ايضا انتهى ومحصل مراده منافاة الخبرين الدلالة على اقتضاء النهي الفساد كما هو المدعى لعدم دلالته على ظاهره
اذ لو كان على ظاهره وكان اللازم هو الحكم بفساد العقد في مورد الرواية لاستلزامه مخالفة السيد لما نهى الله سبحانه
لحكم الامام بصحة العقد على تقدير اجازة المولى يدل على عدم اقتضاء النهي الفساد فيكون الخبر اول على خلاف
المدعى فلا بد من ان يراد من العصيان هو مجرد ايقاع العقد من دون اذن فمحصل ما يستفاد من الخبر على ما افاده
هو بطلان العقد على تقدير خلوه من مقتضى الصحة من قبل الله تعالى وصحته على تقدير وجوده وان كانت مشروطة
باجازة المولى فيخلو الخبر من الدلالة على المدعى من اقتضاء النهي الفساد وفيه اولا ان استعمال العصيان في مجرد عدم
الاذن مجاز لا يصار اليه من دون قرينة ولا قرينة موجودة وهي نفي عصيان الله تعالى مع ان عصيان المولى مستلزم
لعصيان الله سبحانه فلا بد من الخروج عن ظاهر اللفظ لانا نقول يمكن الجمع بينهما بحمل عصيان المولى دون عصيانه
سبحانه بكون المراد عدم حصول معصية الله تعالى بالاصالة وان كان عصيان المولى مستلزما لعصيانه تعالى بالعرض

كما اشرنا اليه انفا لا يقال ان تقييد العصيان بكونه بالاصالة بالنسبة الى المولى وبالعرض بالنسبة الى الله سبحانه تقييد
في الخبر وظاهره نفي حصول العصيان بالنسبة اليه تعالى مطلقا وحصوله كذلك بالنسبة الى المولى والتقييد لو لم يوجب
التجوز فهو مخالف للظاهر لا محالة وتقييد العصيان بما ذكرت ليس باولى من حمله على ما ذكرناه من مجرد عدم الاذن
لانا نقول ان الامر دائر بين التقييد والمجاز والاول اولى كما تقرر في مبحث تعارض الاحوال مع ان حمله على مجرد
عدم الاذن لا يناسب في الجزء الثاني اذ حمل العصيان فيه على ذلك مع مقابلته بالحلال في قوله عليه السلام انه اتى شيئا
حلالا ليس قد علمنا ولم يعص الله ولا سيما مع ملاحظة قوله عليه السلام وان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله عليه من نكاح
في عدة واشباهه بعيد في الغاية بل فاسد جدا وثانيا ان الاذن في فعل العبد من قبل الله تعالى لا يخلو اما ان يراد
به الرخصة التكليفية اعني الاباحة التي هي احد الاحكام التكليفية واما ان يراد به مجرد بيان الحكم الوضعي اعني امضاء
فعل العبد من قبل الله المستفاد من عمومات الكتاب والسنة لاجل موافقته لها وعلى الاول اما ان يراد به الرخصة
الفعلية بان يرخص الشارع العبد في النكاح الذي اوجده بغير اذن سيده واما ان يراد الرخصة الشانية اعني الرخصة
في نوع الفعل وان كان باعتبار الرخصة في بعض افراده بان يكون المراد ان النكاح الذي اوجده العبد مرخص في نوعها
من قبل الله وان لم يكن مرخصا فيه شخصا لاجل عدم رخصة المولى فان اريد الرخصة فعلا فتمنع دلالة الخبر على مراد
المستدل مطلقا وجه له لان مقتضاه ح فساد المعاملة التي لم يرخص فيها الشارع فعلا ولا ريب ان المعاملات المنهي
منها مما لم يرخص الشارع فيها فعلا فيلزم فسادها وهو عين مدعى الخصم وان اريد الرخصة في النوع ففيه منع كون
نكاح العبد مرخصا في نوعه اذ الخطاب في العمومات المفيدة للرخصة ظاهر الاختصاص بالاحرار مثل قوله تعالى وانكحوا
الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم ان يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله وقوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا
في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الاية وقوله تعالى وان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم وقوله تعالى
ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات والله اعلم بايمانكم بعضكم
من بعض فانكحوهن باذن اهلهن الاية اذ لا عموم في تلك الخطابات ونحوها بحيث يشمل مورد النهي لولاه سيما بعد
ملاحظة قوله تعالى العبد كل على مولاه لا يقدر على شيء واما مثل اوفوا بالعقود ونحوه فظاهره بيان الحكم الوضعي دون
التكليفي كما هو المدعى وجواز تزويج الامة وتزويج العبد باذن المولى انما استفيد من قوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن
بعد عدم الفرق في المالك بين الرجل والمرأة وفي المملوك بين العبد والامة وان اريد امضاء الشارع وحكمه بترتب الاثار
لاجل موافقة المعاملة للعمومات كما هو ظاهر قوله تعالى وما اجازه ان المراد ليس العقد خاليا عن مقتضى الصحة الخ ففيه مع
كونه خلاف ظاهر لفظ الاذن لان الظاهر من الاذن في الفعل هي الرخصة التي هي احد الاحكام الخمسة انه لا يصح مقابلة
عصيان المولى ح بعدم عصيان الله تعالى اذ لا يصح ان يراد بعصيان المولى عدم امضاء المولى المعاملة وعدم جعله سببا

للتاثير بل عدم اذنه عبارة عن عدم ترخيصه في ايقاع العقد وقد عبر عنه ايضا على الاستدلال بالخبر بوجه اخر يقرب
ان المراد من المعصية ليس مجرد حرمة التلفظ بالفاظ العقد لعدم حرمة ذلك على العبد الا على القول بحرمة جميع التصرفات
عليه الا ما نقحوا المفروغة اليه مع جميع منافعه ملكا للمولى وكذا على القول باستثناء ما قامت السيرة على جواز تصرف
العبد لان الظاهر عدم قيامها في مثل ايقاع العقد ولكن الحق عدم حرمته بالاصالة لا بحق المولى علا باصالة الاباحة و
عدم دليل ناقل من عموم ونحوه فلا يكون المراد من العصيان ح حرمة مجرد التلفظ بل ايقاع العقد بقصد ترتيب الاثار
كما هو الغالب في نكاح العبيد بدون اذن الموالي فح مقتضى قوله عليه السلام لم يعص الله بل عصى سيده بملاحظة قوله عليه السلام
فاذا اجازه جاز هو عدم عصيان العبد عصيانا لا يمكن تداركه ودفع ممنوعيته بابقاء اثار العقد باجازة السيد
ويستفاد منه ان كل معاملة لا يمكن ان يكون متعقبة للاجازة او غيرها مما يرفع المنع منها فالنهي فيها يوجب الفساد
وما ليس كذلك فليس كذلك وهذا بحسب الكبرى واضح الا ان الاشكال بحسب تبيين صغرياتها وجريان الحكم المذكور في
النهي عنها شرعا موقوف على امر اكون اي قسم منها من اي القسمين حتى يجري فيه حكمه كما عرفت وحيث لا تمييز في النواهي
الشرعية المتعلقة بالمعاملات لا يمكن الحكم بالفساد فيها فيسقط الخبر عن الدلالة على المدعى وفيه ان مقتضى الخبر فساد
المعاملة المنهي عنها من قبل الشارع بالاصالة كما هو مقتضى تعليق الفساد على عصيان الله تعالى بالاصالة وهو بالدلالة
يدل على اقتضاء النهي الفساد مطلقا وذلك لان النهي المتعلق بالمعاملات على ما اسلفناه سابقا على اقسام اذ تعلقه بها
اما ان يكون لاجل مبغوضية نفس الاسباب من حيث كونها فعلا من الافعال مع قطع النظر عن اثارها مثل مبغوضية
شرب الخمر او لاجل مبغوضية نفس الاثار في نفسها من حيث هي مثل كون العبد المسلم او المصحف في تصرف الكافر
او لاجل عدم مطلوبية ترتب الاثار كما هو الظاهر في اغلب النواهي حيث ان ظاهرها الارشاد الى مجرد فساد المعاملة
او مع الحرمة التشريعية على الوجهين اللذين اسلفناهما والقسمان الاولان يتاتيان في نواهي المولى ايضا لان النهي
في فعل المولى تارة يكون مجرد ايقاع العقد واخرى نفس الاثار واما عدم مطلوبية ترتب الاثار فلا يدل على كراهة
المولى في المقابل هو بحسب امضاء الشارع وعدمه كما هو واضح فنقول ح ان مقتضى الخبر فساد كل معاملة تستلزم
معصية الله تعالى فيشمل جميع الاقسام المذكورة ويثبت بح فرق بالخبر بما سابقا من اقتضاء النهي الفساد فيما كان
النهي عن المعاملة لاجل مبغوضية نفس الاثار او لاجل عدم مطلوبية ترتب اثارها اللهم الا ان يدعى عدم انصراف
الا الى القسم الاول لقلة وجوده كما اسلفناه عند بيان الاستدلال بالخبر فينطبق تمام مدلوله على المدعى واما
قوله ان مقتضاه فساد كل معاملة منهي عنها غير قابل للتعقب باجازة او نحوها وان لا تمييز بين الصغريات في النواهي الشرعية
ففيه انه ليس في المعاملات المنهي عنها من قبل الشارع بالاصالة الا لاجل تعلق حق الغير بها ما يتعقب الاجازة ونحوها
ما يوجب رفع المنع السابق **ومنها** ما رواه في الكافي في الحسن بابراهيم بن هاشم عن محمد بن اسماعيل عن منصور بن حازم

من ابي عبدالله عليه السلام في مملوك تزوج بغير اذن مولاه أعاص لله قال عاص لمولاه قلت حرام هو قال ما ازعم انه حرام وقل له
ان لا يفعل ذلك الا باذن مولاه وأخر منها في الفصول بعدم اشعارها بالمقصود نظرا الى عدم ايماء السؤال والجواب
فيها الى استلزام النهي للفساد اصلا لان السؤال فيها انما هو من كون العبد عاصيا والجواب انما هو بنفي عصيان الله تعالى
واثبات عصيان المولى وقال ولعل تركهما في الادلة وقع سهوا من القلم أقول الظاهر ان نظر المستدل بهذه الرواية
المذكورة استلزام النهي للفساد في نظر السائل لكونه معروفا عندهم كما يشهد به حكم الحكم بن عتيبة وابرهيم النخعي و
اصحابهما بالفساد لاجل ورود النهي عن المعاملة كما تضمنه الخبر السابق ويؤيده اشعار الخبر بالنفية لكانه يسئل عن ان
التزويج المملوك بغير اذن مولاه هل يستلزم عصيان الله تعالى الذي هو مستلزم للفساد ام لا فاجاب بنفي العصيان لله تعالى
المستلزم للفساد فيكون دلالة هذا الخبر على كون عصيان الله تعالى مستلزما للفساد ثابتة كدلالة الخبر السابق فلا
نغفل ومنها ما ورد في الطلاق ثلاثا في مجلس واحد من انه ليس بشيء من خالف كتاب الله ويعضده اخبار اخر معتبرة رد ما خالف كتاب الله
وفي بعضها من خالف كتاب الله والسنة رد الى كتاب الله والسنة ووجه الدلالة انه يستفاد من هذه الاخبار قاعدة
كلية وهي وجوب رد كل شيء خالف الكتاب او السنة اليهما والمراد رده بالبطلان ولا ريب ان المعاملة المحرمة مخالفة لهما
فيجب ردها اليهما بالبطلان فلو لم يكن النهي مقتضيا للفساد لما وجب ردها اليهما كذلك وفيه ان الظاهر ان المراد ردها مخالفتها
اليهما على حسب مخالفتها لهما فان كان بحسب الحكم التكليفي فكذلك وان كان بحسب الحكم الوضعي يعني بحسب الصحة و
الفساد فكذلك ايضا فاثبات الشارع موقوف على اثبات بطلان المعاملة المنهي عنها في الكتاب او السنة الا بمجرد المخالفة
في الحكم التكليفي فاذا تضمن الكتاب لحرمة الربوا فلا يمكن اثبات بطلان البيع الربوي بمجرد مخالفته للكتاب في الحرمة
كما هو واضح ومنها ما رواه ابو العباس البقباق قال قلت لابي عبدالله عليه السلام يتزوج الرجل بالامة بغير علم اهلها
قال هو زنا ان الله يقول فانكحوهن باذن اهلهن لانه يستفاد منه كون مخالفة النهي المستفاد من الامر بالاستيذان
في الاية مستلزمة للفساد ولذا حكم بكون المدخول بها زنا والاقوى ان هذا الخبر معارض بالخبر الاول الدال على صحة العقد
ورد الامر الى مشيته لانا نقول انه انما يدل على الصحة على تقدير الاجازة وهذا يدل على الفساد على تقدير عدم الوطي
وربما يستفاد من هذا الخبر اقتضاء النهي للفساد مطلقا حتى فيما تعلق النهي بالمعاملة لامر خارجي لكون مورد الخبر من هذا
القبيل لان اذن اهلها ليس بجزء من النكاح ولا وصف لازم ولا مفارق بل هو شيء خارج عنه مقارن له وهو مخالف
لما اخترناه من التفصيل بين تعلق النهي بالمعاملة لنفسها او جزئها او وصفها اللازم او المفارق وبين تعلقه بها لامر
خارجي باقتضاء الفساد في الاول دون الثاني ويمكن دفعه بان ما اخترناه انما كان بحسب مقتضى القواعد ومورد الخبر
انما خرج بالدليل او انه يستفاد منه كون اذن الاهل شرطا في صحة النكاح فيكون الفساد هنا مستندا الى فقد شرط الصحة
فتقدم خروجه من محل النزاع ثم ان المتحصل من الاخبار المذكورة على ما استفاده كونها من جملة الادلة على المذهب المختار

التفصيل

من التفصيل المذكور لان المتحصل منها بطلان المعاملة اذا استلزمت عصيان الشارع لا مطلقا كونها منهيا عنها من قبل
الشارع وعدم البطلان اذا استلزمت عصيان المولى ومخالفته التي هي خارجة عن المعاملة وقد عرفت ان فساد النكاح
مع نهي المولى انما هو لاجل فقد شرطه لا لاجل النهي عنه من قبل الشارع وربما يستظهر منها التفصيل بين النهي الذاتي
والعرضي بالقول بالفساد في الاول دون الثاني نظرا الى اقتضاء التفصيل في تلك الاخبار بين عصيان الشارع وعصيان
المولى لذلك فيحكم بالفساد فيما تعلق النهي بالمعاملة من حيث كونه معاملة لا لاجل تعلق حق الغير وبالصحة فيما
كان تعلق النهي لاجل حق الغير بمورد الاخبار وان كان خاصا وهو نكاح العبد من دون اذن مولاه الا ان عموم التعليل
المستفاد منها يقتضي التعدي الى كل ما كان تعلق النهي به لاجل مخالفة حق الغير من حق المولى او الأب او نحوهما ويتأتى في
اخرى مما كان النهي فيه حاصلا في المرتبة الثانية من التكليف نحو الوصية والوقف والنذر وحق المولى والاب ونحوهما
لان هذه الامور اسباب لعروض التكليف من قبل الشارع وليس التكليف فيها متوجها بالذات من قبل الشارع بل بواسطة
هذه الامور ثم المفصل مع تفصيله هذا لم يلتزم بالفساد فيما تعلق النهي بالمعاملة لاجل امر خارجي فحكم بالفساد فيما
تعلق النهي بالمعاملة بالذات لاجل نفسها او جزئها او وصفها اللازم او المفارق وبالصحة فيما كان النهي عرضيا او كان
ذاتيا لامر خارجي وتوضيح ذلك ان النهي المتعلق بالمعاملة اما ذاتي او عرضي والذاتي ايضا اما نفسي او جزئي والجزئي
اما تبعي او اصلي لان النهي المتعلق بالمعاملة لا لاجل امر خارجي ان كان نفس المعاملة مورد النهي في ظاهر الدليل فهو نفسي
اصلي مثل قوله تعالى وذروا البيع لان متعلق النهي في الاية وان كان نفس البيع ولكن متعلقه في الحقيقة هو تفويت
الجمعة والاشتغال عنها وقد اختار عدم الفساد في ثلثة من هذه الاقسام اعني العرضي والجزئي التبعي والجزئي الاصلي
ونجاسة اندراج الباقي تحت الاخبار المذكورة واستند في الاول الى صراحة الاخبار المذكورة في التفصيل كما عرفت وفي
الثاني الى عدم ترتب الاثر على النهي التبعي اصلا كما صرح الفاضل المحقق وقد تقدم في المباحث السابقة وفي الثالث الى عدم
انصراف الاخبار اليه ويرد عليه مع كون الاخبار مسوقة لبيان التفصيل بين الذاتي والعرضي بل الظاهر انسياقها لبيان
التفصيل بين النفسي والغيري كما اخترناه ومع علم ترتب الاثر على التبعي بل هو في حكم النفسي الاصلي في كونه منشأ
لاثر البطلان كما استفدناه في المباحث السابقة ومنع عدم الانصراف كما لا يخفى ثم يستفاد من الاخبار شيء زايد عما
استفدناه من القواعد الاصولية في دلالة النهي على الفساد وهو ان دلالة النهي العقلي ايضا على الفساد وذلك لان
ما اخترناه من اقتضاء النهي للفساد في المعاملات في غير ما كان النهي لامر خارجي انما هو لما استظهرناه كما استفدناه من
كون النواهي الشرعية في الموارد المذكورة لمجرد الارشاد الى فساد المعاملة او هو مع حرمة المعاملة الناشية من عدم ترتب
اثارها الا بمجرد حرمة الاسباب من حيث كونها فعلا من الافعال لا يقتضي الفساد كما هو واضح ولا ريب ان النهي العقلي
حيثما تحقق انما يقتضي حرمة المنهي عنه من حيث كونه فعلا من الافعال وقد عرفت عدم اقتضاء ذلك بمجرده الفساد ولكن

الاخبار المذكورة بالالتزام فانها تشمل ذلك فيقتضى ثبوت الفساد فى مثله ايضا الاولى انها بالالتزام تشمل ايضا ما تعلق
النهى الفعلى بالمعاملة من حيث كونها فعلا من الافعال ولا نقول بالفساد فى مثله كما تقدم لانا نقول قد اسلفنا الناس
من ذلك عند بيان الاخبار من عدم انصراف الاخبار المذكورة اليه لقلة وجوده فراجع ولاحظ واستمع من فصل
فى المعاملات بينما كان مقتضى الصحة منحصرا فيما ينافى التحريم وبين غيره بالقول باقتضاء النهى للفساد فى الاول
دون الثانى كالمقدس الاردبيلى فى باب صلوة الجمعة والوحيد البهبهانى بان مقتضى الصحة اذا كان منحصرا فيما ينافى
التحريم يرتفع مقتضى الصحة لاجل المعارضة فيرجع الى الاصل ومقتضاه هو الفساد وبذلك قد يجمع بين كلمات الفقهاء
والاصوليين حيث ان بناء الفقهاء على الاستدلال بالنواهى على الفساد فى ابواب المعاملات والمشهور فى الكتب
الاصولية عدم دلالة النهى على الفساد فيها ووجه الجمع ان حكم الفقهاء بالفساد انما هو فيما ينافى مقتضى الصحة التحريم
فحكموا بالفساد فى مثل ذلك للاصل وحكم الاصوليين بعدم الفساد انما هو بحسب مقتضى الدلالة اللفظية وعدم اقتضاء
النهى للفساد بحسب اللفظ لا ينافى الحكم بالفساد للاصل ويستفاد من كلامه امران احدهما كون الاصل فى المعاملات
عند الفقهاء هو الفساد وثانيهما كون محل النزاع بين الاصوليين بحسب الدلالة اللفظية مطابقة او تضمنا او التزاما
لا بحسب الالتزام العقلى ثم انه مثل لما كان مقتضى الصحة منافيا للتحريم بمثل احل الله البيع وتجارة عن تراض واوفوا
بالعقود وغيرها مثل قوله عليه السلام اذا التقى الختانان وجب المهر وقوله عليه السلام البيعان بالخيار ما لم يفترقا وقوله عليه السلام
الصلح جائز بين المسلمين ويرد عليه امور احدها عدم ترتب التفصيل المذكور فى النواهى الشرعية الواردة فى
المعاملات اذ ما من شئ منها مما كان مقتضى الصحة فيه منافيا للتحريم الا وقد ورد فيه ايضا ما يقتضى صحته غير مناف
للتحريم مثل الصلح جائز بين المسلمين وما دل على كون البيع مملكا ونحوها مما يجده المتتبع فى الاخبار الواردة فى ابواب
المعاملات غاية الامر انه يرتفع المقتضى المنافى للتحريم بالنهى ويبقى غيره مقتضيا للصحة مثلا اذا ارتفع قوله تعالى
اوفوا بالعقود او احل الله البيع بالنهى يبقى ما دل على سببية البيع للملك وما دل على جواز الصلح يعنى نفوذه بحاله نعم
النكاح من قبيل ما ذكره لو لم نقل بكون قوله صلى الله عليه وآله وسلم النكاح سنتى ومن رغب عن سنتى فليس منى واردا
لمجرد بيان الحكم الوضعى اعنى الصحة لان من المحتمل بكون قوله عليه السلام البيعان بالخيار ما لم يفترقا واردا لبيان حكم صحة البيع
كما تقدم لا يبعد الالتزام بكون الخبر المذكور ايضا كذلك وان كان تسميته لكونه واردا فى مقام [illegible] شرعية الخيار فى البيع
ما لم يفترق المتبايعان فى مقابل قول ابى حنيفة بلزوم البيع بمجرد ايقاع الصيغة فهو لاجل وروده فى مقام بيان حكم اخر
ساكت عن بيان حكم صحة البيع فالمراد بيان مشروعية الخيار فى البيع الصحيح شرعا بالادلة الخارجية لا بيان الملازمة وكون
البيع صحيحا حتى يكون الملازمة من مقتضيات صحة البيع ليتمسك به فى موارد الشك وهو واضح وثانيها ان تمثيله
لما كان مقتضاه منافيا للتحريم بمثل قوله تعالى اوفوا بالعقود وقوله تعالى تجارة عن تراض ليس فى محله نعم ما مثل به

من قوله

التمثيل بالبيع لا يصلح اه

من قوله تعالى احل الله البيع متجه لوضوح منافاة حلية البيع للتحريم وما يتوهم من ان مقتضى الاية حلية اجراء الصيغة و
مقتضى النهى الوارد فى المعاملات على ما اسلفناه حرمة ترتيب اثارها عليها ولا منافاة بينهما اذ حلية اجراء الصيغة
لا تنافى حرمة ترتيب اثارها عليها مدفوع بمنع كون المراد من حلية البيع بيان مجرد اباحة اجراء الصيغة بل ظاهر الاية
هو تجويز البيع على النحو الجارى بين الناس من اجراء الصيغة والالتزام بترتيب اثار المعاملة من تصرف البايع فى الثمن
والمشترى فى المبيع ولا ريب فى منافاة ذلك لمقتضى النهى سواء قلنا بكون مقتضاه حرمة ايقاع المعاملة او ترتيب
اثارها عليها ومما ذكرناه يظهر ايضا ضعف التمسك بها لاثبات جواز بيع المعاطاة نظرا الى صدق البيع عليها وجه
الضعف كونها منزلة على المتعارف والمتعارف بين الناس هو الالتزام بترتيب اثار المعاملات الواقعة بين الناس فمقتضاها
ح لزوم المعاطاة وهى جائزة عندهم بالاجماع الا ما يحكى عن العلامة المفيد حيث حكم بالفساد فيها فليس لاجل لزومها فلا
الاية واما اية وجوب الوفاء بالعقود فضعف ربما يتوهم من انه نظير العام المخصص الظاهر فيما بقى من افراده نظرا الى
كونه مثبتا لامرين احدهما اثبات الحكم التكليفى اعنى وجوب الوفاء والاخر الحكم الوضعى اعنى صحة المعاملة لكون ظاهر وجوب
الوفاء بمقتضى العقود من الالتزام بالنقل والانتقال وترتيب الاثار فيدل بحسب العرف على كونها اسبابا للتمليك واذا
ارتفع وجوب الوفاء لمنافاته للتحريم يبقى الثانى بحاله وذلك لان الاية تحتمل معنيين احدهما مجرد التعبد شرعا بوجوب
الوفاء بمقتضى العقود ولا دلالة لها على هذا المعنى على صحة العقود وسببيتها للتمليك لعدم المنافاة مثلا بين وجوب
الوفاء بالعقود شرعا مع بقاء المبيع على ملك البايع والثمن على ملك المشترى بان يكون المراد من وجوب الوفاء بالعقود
هو الالتزام باثار العقود الصحيحة بجواز تصرف كل من المتبايعين فى ملك الاخر من دون ان يخرج الاخر المتصرف فى ملكه
نظير اباحة الطعام بالعقد على القول به فتكون العقود اسبابا لجواز التصرف لا للنقل والانتقال وثانيهما وجوب الوفاء بمقتضى
العقود لاجل كونها اسبابا للتمليك شرعا وهو الظاهر المتسابق من الاية بحسب العرف اذ من البعيد ان يجب الوفاء
بالعقود بالتزام اثارها مع عدم حصول الملك فصحة العقود لازم عرفى لوجوب الوفاء بها فاذا ارتفع الوجوب بسبب
النهى فيما نحن فيه يرتفع لازمه ايضا لا محالة [illegible] ضعف التمسك ان مقتضى الاية
وان كان هو وجوب الوفاء بالعقود الذى يلزمه صحة المعاملة وحصول الملك ولكنه لا ينافى حرمة اجراء العقد التى هى
مقتضى النهى عن المعاملة فان قلت قد اسلفت ان ظاهر النواهى المتعلقة بالمعاملات هو ما يجرى الارشاد الى فساد
المعاملة او حرمة المعاملة لاجل عدم مطلوبية ترتيب اثارها عليها المفيد لفسادها وعلى كل تقدير فالنهى ينافى
مقتضى الاية قلت نعم ولكن يبقى كلام المستدل مبنيا على حمل النواهى المذكورة على هذا المعنى والا فلا وجه للاستناد
فى اثبات فساد المعاملة الى الاصل بعد ارتفاع مقتضى الصحة بالنهى اذ النهى ح بحسب دلالته اللفظية يدل على الفساد
فيكون فسادها مستندا اليها لا الى الاصل ولا وجه ايضا للتفصيل بين ما كان النهى منافيا لمقتضى الصحة وغيره

فلا وجه لما تخيله كونها اسبابا

كالاغنى واما ثانيا فبقرينة اكل المال بالباطل الا ان يكون تجارة عن تراض فوجه ضعف التمثيل بها ان المراد منها ليس
جواز اجراء العقد حتى ينافي مقتضى النهي من حرمة اجراء العقد على ما هو مبنى الاستدلال كما عرفت بل المراد اثبات
جواز ترتب اثار المعاملة بقرينة النهي من الاكل بالباطل والمقصود اثبات جواز اكل البايع من الثمن والمشتري من
المبيع من دون تعرض لحكم الصيغة بحسب التكليف وكان المستدل قد تخيل كون التجارة في الاية كناية عن اجراء
الصيغة لينافي مقتضاها مقتضى النهي وليس كذلك بل المراد كما عرفت جواز اكل المال بسبب التجارة عن تراض
وهذا كناية عن جواز تصرف كل من المتبايعين في مال الاخر ومعناه بعد المعاملة التي وقع عليها التراضي فلا تعرض فيها
لحكم اجراء الصيغة حتى يتحقق التنافي والتناقض وثالثا ان ما ذكره من كون حكم الفقهاء بالفساد في المعاملات
المنهي عنها بحسب مقتضى الاصل وحكم الاصوليين بحسب الدلالة اللفظية ضعيف اما اولا فان ظاهر الفقهاء
استنادهم في الحكم بالفساد في ابواب الفقه الى ظاهر النواهي دون الاصل كما يشهد به نقل مدعي الاجماع على الفساد في
الاستدلال به على اقتضاء النهي الفساد انه لا زال العلماء في جميع الاعصار والامصار يستدلون بالنهي على الفساد
واما ثانيا فان كلمات الاصوليين مضطربة في كتبهم ونزاعهم في هذه المسألة معروف عندهم فكيف يدعى كون مرادهم
من علم دلالة النهي على الفساد في المعاملات هي الدلالة اللفظية خاصة لان منهم من قال بالدلالة لغة ومنهم من قال
بها عرفا ومنهم من قال بها شرعا ومنهم من قال بها عقلا والتكرار ايضا انما يكون لو كان الدلالة بحسب اللفظ خاصة وثالثا
مع الغض عن معروفية اقوالهم انه في استدلالاتهم صراحة في عمومية النزاع فانظر الى استدلال القائل بالفساد بان
المامور به لابد فيه من مصلحة يكشف عنه الامر وفي المنهي عنه من مفسدة يكشف عنه النهي والمصلحتان ان تساويا
وتساقطا يمنع النهي خلوه من المصلحة وان ترجحت احديهما على المصلحتين يتبع الاحراز النهي فلا يخرج من الحكم بوجود الا
خاصة او النهي كذلك والقائل بعدم الاقتضاء لا يقول بذلك فالحق كون النزاع بينهم في اقتضاء النهي الفساد انما هو
باحد الوجوه المذكورة من الدلالة لغة او عرفا او شرعا او عقلا لا في الدلالة اللفظية خاصة كما لا يخفى ولنختم الكلام
في المقام بالتنبيه على امور الاول انه ظاهر ابو حنيفة وصاحباه ابو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني فقالوا بدلالة
النهي على الصحة ومن فخر المحققين الميل اليه ويظهر من العلامة التوقف حيث نقل مذهب ابي حنيفة في النهاية والتهذيب
ساكتا عنه ولم يرجح شيئا وهو في غاية الظهور من الفساد اذ النهي لو لم يدل على الفساد فلا اقل من عدم دلالته على الصحة
اذ الصحة بمعنى موافقة الامر لا يعقل معه دلالة النهي على الخلاف ولكن الظاهر ان مرادهم من الصحة ليس الصحة على اصطلاح
المتكلمين اعني موافقة الامر ولا بمعنى ترتب الاثر المطلوب والفقهاء بل المراد كما يرشد اليه ظاهر استدلالهم هو الصحة بمعنى
كون الفعل جامعا للشرايط والاجزاء المعتبرة شرعا والمستند فيما ذكروه مع ما حكي عنهم امران مبنيان على كون الفاظ
العبادات والمعاملات موضوعة للصحيح دون الاعم احدهما ان قول الشارع للحائض دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله لا تصم

يوم النحر

يوم النحر ونحوهما يستلزم اطلاق اسم الصلوة والصوم على الاركان والتروك الصادرة من الحائض ومن المخاطب في ذلك
اليوم والغرض صدقهما على الصحيح دون الفاسد فيلزم كون الصادر منهما متصفا بالصحة وهكذا الكلام في المعاملات المنهي
عنها وثانيهما ما يظهر من المحقق القمي من ان النهي طلب والطلب يستلزم كون المطلوب مقدورا للمكلف والا لزم
طلب غير المقدور لاستحالة تحصيل الحاصل واستحالة العلم مع عدم القدرة على الايجاد لا يعقل في مقدورية المنهي
عنه فلابد ان يكون المنهي عنه ممكن الصدور من المخاطب حيث قد عرفت كون اسامي العبادات والمعاملات موضوعة
للصحيح منها فلابد ان تكون تلك العبادات والمعاملات باقية على صحتها بعد النهي ايضا وفيهما ان اطلاق اسم الصلوة
مثلا على الصلوة المنهي عنها انما هو بحسب زعم الناس لصحتها وذلك لان اشتراط الطهارة من الحدث انما استفيد من
قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك وقبل ورود النهي كان الناس يزعمون صحة صلوة الحائض بزعم اطلاق الامر بالصلوة
واطلاق الشارع اسم الصلوة على صلوة الحائض في قوله دعي الصلوة انما هو بحسب زعم الناس لصحتها قبل هذا النهي كما ان
صاحب كشف الغطاء قد سمى مثل ذلك حقيقة زعمية فصحتها انما هي بحسب زعم الناس وهي ممكنة الصدور من الحائض
وان كانت فاسدة بحسب الواقع لفقد شرطها وهو الطهارة هذا في العبادات واما في المعاملات فان قلنا بكون اساميها
موضوعة للاعم فالامر واضح وان قلنا بكونها موضوعة للصحيح فان قلنا بكون النهي فيها مقتضيا للفساد فالوجه فيه على
حذو ما عرفت في العبادات وان لم نقل باقتضائه للفساد فيها فالتزم بكون النهي فيها مستلزما للصحة لاجل اطلاق الاسم
على المنهي عنه ثم ان مقتضى الدليلين المذكورين كون مرادهم من دلالة النهي على الفساد هو استلزام النهي كون المنهي
عنه صحيحا لا الدلالة اللفظية كما هو واضح وقد يورد عليهما نقضا بما هو فاسد باتفاق من الخصم كصلوة الحائض فانها
لفقد شرطها وهو الطهارة يمتنع ان يتصف بالصحة وكذا نكاح المحارم قال الله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم الاية
والدليلان المذكوران غير تامين بالتخصيص لكونهما عقليين والاولى في النقض ان يقال انه يلزم على ما قررتم ان لا يوجد
عبادة ولا معاملة فاسدة وهي منهي عنها شرعا ولا اختصاص للنقض بالمثالين كما هو ظاهر وكان نظرهم في التخصيص
الى توهم امكان دعوى كون المنهي عنه في ساير الموارد التي ثبت فسادها هو العبادة او المعاملة بمعناها اللغوي بان
يدعى كون المراد من الصوم المنهي عنه في يوم النحر هو مطلق الامساك القابل للاتصاف بالصحة والفساد وكذا المراد من
البيع الربوي الذي ورد النهي عنه هي المعاوضة من جنس واحد مع الزيادة دون العقد والدليلان المذكوران انما
يستلزمان الصحة لو كان المراد من الفاظ العبادات والمعاملات معناها الشرعي كما هو واضح وهذا بخلاف المثالين
المذكورين لان المراد من الصلوة والنكاح فيهما معناها الشرعي دون اللغوي ولكن يخدشه بقاء الامكان الاولي فيهما
ايضا بارادة المعنى اللغوي كما في غيرهما فالاولى في تقرير النقض ما قررناه فلا تغفل الثاني انه لا فرق فيما اسلفناه
في دلالة النهي على الفساد بين اقسام المنهي عنه وقال اكثر المحققين والشافعية خلافا لابي حنيفة مذهب فالمنهي

لوصف المدرجع النهي الى الوصف دون الموصوف فمثل صوم يوم النحر حسن لانه صوم وقبيح لانه في يوم النحر وليه
كما هو في القوانين القول بحلية البيع الربوي والبيع به بعد اسقاط الزيادة ولعل هذه الملازمة ماخوذة من كلامه
وفيه اولاً ان النهي عنه في مثل لا تصم يوم النحر ولا تبع بيع الربا مثلا هو نفس الصوم والبيع فلا وجه للخروج من
ظاهر النهي وان كان منشاؤه هو الوصف وبعد فرض اقتضاء النهي الفساد يكون الموصوف فاسدا لا محالة ولو اتى بتسليم
ماذكره ودعوى فهم التقييد بحسب العرف كما صدر من الفاضل القمي فلا حاجة اليه بعد فرض تعلق النهي بنفس
العبادة او المعاملة وثانياً ان دعوى لا اقتضاء النهي للصحة كما تقدم في الامر السابق وارجاع النهي هنا الى الوصف
وتصحيح البيع الربوي بعد اسقاط الزيادة مما لا يجتمعان اذ مقتضى كلامه الاول صحة البيع الربوي مطلقا كما هو واضح و
مقتضى كلامه الثاني فساد العقد حيث كانت قابلية الفساد وقد اشار في الاشارات ايضا الى لزوم التناقض بين
كلاميه والعجب من غيره كيف تقلوا عن ذلك ولم يتنبهوا عليه مع وضوحه ويحتمل ان يكون مراد ابي حنيفة من ارجاع
النهي الى الصفة في النهي عن الوصف هو كون الصفة مرادا بالمناهي من دون حكم افسادها فالمراد حكمه بفساد المعاملة
في البيع الربوي بالنسبة الى الزيادة لعله لاجل خصوصية المورد لا لاجل اقتضاء النهي الفساد وذلك لاحتمال تخصيصه
مورد الاجماع المنعقد على فساد البيع الربوي بفساده صفة لا فساد اصل البيع فيكون فساد الوصف حينئذ لاجل الاجماع
لا لاقتضاء النهي ثم ان الظاهر ان حكمه بحسن صوم يوم النحر من حيث كونه صوما وبقبحه من حيث وقوعه في يوم النحر مبني
على القول بجواز اجتماع الامر والنهي ولو كانا من قبيل العموم والخصوص مطلقا كما يرى الفاضل القمي ايضا جوازه في
مثل ذلك ايضا ولنا سلم قوله هنا متلازم فيه بفهم العرف التقييد وهذا الوجه وان كان فاسدا في نفسه لاستلزامه
الاجتماع الامري الآن الالتباس به في تصحيح كلامه مع وجود القول به وان لم يكن مبنيا على التنافسه غنى من البيانات
واما توقف العلامة فلعله ايضا لاجل توقفه في جواز اجتماع الامر والنهي **الثالث** انه لا اشكال في عدم
استلزام تحريم المعاملة من جانب احد المتبايعين لحرمتها على الاخر كما اذا وجبت الجمعة على احدهما دون الاخر مثل
المرءة فاوقعا المعاملة في وقت النداء ثم ربما يستلزم تحريمها على الاخر من باب حرمة الاعانة على الاثم والعدوان
وترك الامر بالمعروف اذا كان عالما بالحكم والموضوع ولكن الكلام هنا في الملازمة بحسب الحكم الاصلي دون العرضي
وكذا لا اشكال في عدم استلزام صحة المعاملة ولزومها من جانب لصحتها ولزومها من جانب اخر بل يمكن كونها جائزة
وصحيحة من جانب الاخر كما في جميع افراد البيع التي ثبت الخيار فيها لاحد المتبايعين والاشكال انما هو في استلزام فساد
المعاملة من جانب لفسادها من جانب اخر وعدمه والذي يظهر من الشهيد الثاني في الروضة في بيع ما يملك وما لا
يملك هو ذلك حيث نفى البعد من بطلانه من طرف دون اخر فيما اذا باع المملوك مع الحر في صفقة واحدة مع جهل
المشتري حكم بالبطلان من طرف البايع لعلمه بعدم كون المبيع ملكا له كالاذن بما بعضه غير مملوك فجيء غير مملوك واما مع

علم المشتري فحكم بالبطلان من الطرفين وتحقيق المقام ان الصحة من طرف والبطلان من اخر يتصور على وجهين
احدهما بطلان الايجاب وصحة القبول او بالعكس بان ينتقل المبيع من البايع الى المشتري من دون انتقال الثمن من
المشتري اليه وهو غير معقول لان البيع عبارة عن النقل والانتقال لكونه عبارة من تبادل المالين فالايجاب هو نقل
المال بعوض والقبول هو انتقال المال كذلك فنقل المال من دون انتقال عوضه وكذا انتقاله من دون نقل عوضه
ليس ببيع فلا يعقل تحقق الايجاب او القبول من دون تحقق الاخر لكون تحقق الاخر ماخوذا في مفهوم كل منهما
وثانيهما صحة كل من الايجاب والقبول في حق احد المتبايعين دون الاخر بان ينتقل المبيع من البايع والثمن اليه من دون
ان يخرج الثمن من ملك المشتري وينتقل الثمن اليه وهذا القسم صحيح وواقع في الاحكام الواقعية والظاهرية كما اذا
اختلف الفقيهان فاستقر رأي احدهما على بطلان البيع بغير العربية واستقر رأي الاخر بصحته بالفارسية فاذا اوقعا
او اوقع مقلدهما معاملة بالفارسية يكون كل منهما مكلفا بالعمل بمقتضى رأيه في ان ثلثا بالتصويب فالحكمان ثابتان
في حقهما بحسب الواقع وان قلنا بالتخطئة فبحسب الظاهر والظاهر خروج ما ذكره الشهيد الثاني من القسمين لما
عرفت من عدم معقولية القسم الاول فبعيد ارادته وظاهر ايضا عدم صحته بالمعنى الثاني لا في الواقع ولا في الظاهر
لان الطرفين ولا من طرف واحد والظاهر ان مراده من الصحة من طرف المشتري مثلا كونه معذورا في ترتيب اثار البيع
الصحيح ما دام جاهلا لا انه صحيح من طرفه ظاهرا او واقعا **الرابع** انه قد اسلفنا سابقا ان موضوع البحث في هذه
المسئلة ما تعلق النهي بنفس العبادة او المعاملة اما لنفسها او لجزئها او لشرطها او لوصفها اللازم او المفارق وكذا
ايراد الادلة والاقوال مبنيا على ذلك واما لو تعلق النهي بنفس الجزء او الشرط او الوصف لم يتعلق بالعبادة او المعاملة
منهما اما لكونه وصفا لهما او لكونه متحدا معهما في الوجود او المورد فان تعلق النهي بجزء من العبادة فلا ريب ان فساد
الجزء يستلزم فساد الكل فيكون تعلق النهي بنفس الجزء كتعلقه بنفس العبادة لجزئها في افادة الفساد ثم بينهما فرق
من جهة اخرى وهي انه اذا كان نفس الجزء منهيا عنه كقراءة العزيمة بناء على حرمتها في الصلوة فاذا دخل في الصلوة وقصد
قرائتها جزءا ثم بدا له بعد قراءة الفاتحة فقرء العزيمة فان اكتفى بها بطلت الصلوة لفساد جزئها وان بدا له فتداركها بعدها
بسورة اخرى لا يصح الحكم بالبطلان من جهة فساد الجزء وان امكن الحكم بالفساد من جهة اخرى مثل الزيادة في الصلوة
او القران بين السورتين هذا بخلاف ما لو كانت نفس الصلوة منهيا عنها لجزئها لان المكلف عند الشروع في الصلوة
وان لم يكن قاصدا الاتيان بالجزء الذي نشاء من جهة النهي الا انه بعد الشروع فيه يكشف هذا عن بطلان الصلوة من اول
الامر وقد تقدم الكلام في ذلك عند بيان الامثلة التي ذكرها الفاضل القمي لاقسام النهي وان تعلق النهي بجزء
من المعاملة فان كان النهي ظاهرا في الارشاد الى عدم ترتب الاثر للمعاملة لاجل هذا الجزء او كان ظاهرا في الحرمة الاصلية
لاجل عدم مطلوبية ترتب الاثر لاجله فهو يفيد الفساد والا فحرمته ونهيه في حرمة الجزء من حيث كونه فعلا من الافعال

لا يستلزم فساد الجزء ليلزم منه فساد الكل نظير تعلق النهي بنفس المعاملة لاجل جزئها على ما اسلفناه وان تعلق النهي
بالشرط فان كان شرطا للمعاملة فحكمه حكم الجزء وان كان شرطا للعبادة فان كان نفس الشرط ايضا عبادة مثل الغسل والوضوء
فان كان نفس الشرط منهيا عنه فهو يفيد فساد الشروط لفساد شرطه وان كان النهي عن الشرط لامر خارجي متحد معه
في الوجود كالتوضي بالماء المغصوب فالحكم مبنيا على الموضوع يبتني على مسئلة اجتماع الامر والنهي وان كان لامر خارجي
متحد معه في الوجود خاصة كالنظر الى الاجنبية في حال التوضي فلا فساد فيه اصلا وبالجملة ان حكم الجزء والشرط في
انفسهما حكم نفس الكل والمشروط فان النهي عن الجزء والشرط ايضا قد يكون لنفسهما وقد يكون لجزئهما وقد يكون
لوصفهما اللازم او المفارق او لامر خارجي متحد معه في الوجود او الموجود وحينئذ فحكم ابتناء الجزء او الشرط يثبت
فساد الكل والمشروط ايضا وهو واضح مما اسلفناه وان تعلق النهي بالامر الخارجي المتحد مع العبادة في الوجود فهو
يبتني على مسئلة اجتماع الامر والنهي بل هذا هو موضوع تلك المسئلة مثل صل ولا تغصب واما في المعاملات فلا
يفيد النهي الفساد لظهوره ح في مجرد التحريم وهو لا يلازم الفساد كما اسلفناه ثم لو فرض كون النهي للارشاد
الى فساد المعاملة لو كان ظاهرا في التحريم التشريعي الناشي من عدم ترتب الاثر على المعاملة المتحد معها الامر الخارجي
المنهي عنه في الوجود فهو يفيد الفساد ح الا انها خلاف ظاهر النهي في هذه الصورة وان تعلق النهي بالامر
الخارجي المتحد مع العبادة في المورد كالتكتف في الصلوة فلا يفيد الفساد كما هو ظاهر الفقهاء ولذا احكموا بصحة
الصلوة متكتفا وان فعل حراما ثم لو كان النهي عن المقيد بان قال لا تصل متكتفا فهو بحسب اللغة وان لم يفيد
الفساد لعدم المنافاة بين رجحان الصلوة وحرمة التكتف فيها الا انه يفهم منه التقييد عرفا اذ لولاه لكان اللازم
توجيه النهي الى نفس الامر الخارجي فيقيد به اطلاق الامر بالصلوة فيثبت فسادها والفارق بين الصورتين هو
العرف وان لم يكن النهي مقتضيا للفساد في كليهما بحسب اللغة واما في المعاملات فلا يفيد الفساد ايضا الا انه
يفهم بحسب العرف في صورة التقييد كون النهي للارشاد الى فساد المقيد او التحريم التشريعي لاجل عدم ترتب
الاثر على المقيد فيفهم منه ح مانعية القيد كما لا يخفى **المقصد الثاني** في المفهوم والمنطوق وهما
وصفان للمعنى كما هو المشهور بحكم التبادر ولو فرض وصف اللفظ بهما احيانا فانما هو باعتبار المعنى فيكونان
ح وصفين باعتبار المتعلق نظير وصفه بالكلية والجزئية ويظهر من الحاجبي كما سيجي كونهما من صفات الدلالة واما
مثل الامر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد والمحكم والمتشابه ونحوها فهي من صفات اللفظ دون المعنى وكيف
كان فالاهم بيان ماهيتهما فنقول قد عرفوهما بتعاريف **منها** ما ذكره الحاجبي حيث قال الدلالة منطوق وهو ما
دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بخلافه اي لا في محل النطق انتهى وفسره العضدي فقال فالمنطوق ما دل
عليه اللفظ في محل النطق اي يكون حكما للمذكور وحالا من احواله سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به اولا والمفهوم بخلافه

في المفهوم والمنطوق

وهو ما دل لا في محل النطق بان يكون حكما لغير المذكور او حالا من احواله وما هذه مصدرية ليصلح فسادها للدلالة انتهى
والمراد من الحكم ما كان من قبيل الانشاء ومن الحال ما كان من قبيل الاخبار وقال المحقق القمي بعد نقله وفيه مسامحة
فان المعيار في الفرق بينهما هو كون ما له المدلول المدلول الموضوع في محل النطق وعدمه والمقصود من المدلول هو الحكم او
الوصف فلا يتم جعل قوله في محل النطق حالا من الموصول الا بارتكاب نوع استخدام ولو جعل الموصول كناية عن
الموضوع يلزم خروجه عن الاصطلاح وارتكاب نوع استخدام في الضمير المجرور انتهى وحاصله ان الموصول لما كان
كناية عن الحكم يلزم الاستخدام في ضمير الحال وان كان كناية عن الموضوع يلزم الاستخدام في ضمير الصلة مع لزوم
الخروج عن الاصطلاح اذ المنطوق كما عرفت اما من صفات الدلالة او المدلول وليس عبارة عن الموضوع المذكور في
النطق واعترض عليه صاحب الفصول بان الضمير المجرور في الحد لا يصلح للاستخدام للزوم وقوع الموصول بلا عائد فانه
انما يستدعي الضمير باعتبار المعنى الذي استعمل فيه وكذا الحال في ضمير الحال فانه انما يرجع الى ذي الحال باعتبار المعنى
الذي استعمل فيه لا غير وبالجملة فالاستخدام انما يتاتى في الضمائر التي يجوز وضع المرجع موضعها وذلك يتعذر في
مثل المقام ثم قال ثم ما ذكره من الخروج عن المعنى المصطلح بناء على تفسير الموصول بالموضوع فمما لا خفاء فيه اذ ليس المنطوق
والمفهوم في مصطلحهم من اسماء الموضوع واما ما ذكره من لزوم الاستخدام على هذا التقدير فغير واضح بل يتعين ح رجوع
الضمير الى الموصول باعتبار المعنى الذي اريد منه انتهى موضع الحاجة وفي جميع ما ذكروه نظر اما ما ذكره المحقق
فيرد عليه اولا ما تقدم من فساد جعل المنطوق والمفهوم من صفات الدلالة وثانيا عدم انطباق الحد على المحدود
فانه بعد جعل المنطوق من صفات الدلالة لا يصح تحديده بما ذكر لان ظاهر الحد ارادة الحكم او الموضوع من الموصول
وهما ليسا بدلالة حتى يصح تحديد المنطوق بهما ومنه يظهر الحال في المفهوم ايضا واما ما ذكره من مصدرية ما كما يظهر من
العضدي فبعيد عن ظاهر اللفظ لظهوره في هذا التركيب في ارادة معنى الموصول ولو بقرينة عود ضمير المجرور اليه
وان امكن ارجاعه الى المدلول المدلول عليه بقوله ما دل الخ نظير قوله تعالى اعدلوا هو اقرب الاية او اخذ الدلالة
في كلامه بمعنى المدلول واما ما ذكره العضدي فيرد عليه ان الظاهر ان الظرف في الحاجبي قوله في محل النطق لغو متعلق
بقوله دل وعلى ما ذكره المحقق مستقر ومنه يظهر ما في ما ذكره المحقق من ان المنطوق هو ما دل عليه اللفظ نطقا او ما يلازم المعنى المستعمل فيه فيكون مرادفا للمدلول المطابقي
لما نقل من الامدي والعميدي من تعريف المنطوق بما فهم من اللفظ نطقا ولما نقل من العلامة في النهاية من تحديده بما
دل عليه اللفظ بصريح دلالته ودلالة اولية فانا نقول ما فسره به لا ينطبق على ظاهر الحد كما ذكرناه مبنيا على اخذ الظرف مستقرا حالا
من فاعل دل وحاصله ان المنطوق حكم دل عليه اللفظ في حال كون موضوعه في محل النطق وهذا المعنى مغاير لظاهر الحد
على ما ذكرناه لعدم دلالته على ما ذكرناه على اشتراط كون الموضوع في محل النطق لان الاتي لا يدمن تنزيل الحد على ما ذكره
العضدي فان المعيار في الفرق بين المنطوق والمفهوم كما تقدم من الفاضل القمي هو كون الموضوع مذكورا وعدمه

لانا نقول لا مستند لهذا المعيار ولم يثبت كون المدار في الفرق في مصطلحهم على ذلك وتحديد الحاجبي ايضا غير ظاهر
في ذلك كما عرفت اللهم الا ان يلتزم بكون مراد الحاجبي ذلك بقرينة تفسير العضدي لحد ذلك لانه لقربه بعهده منه اقرب
الى فهم مراده مع ان القرينة في كلام الحاجبي على ارادة ذلك موجودة لانه قد قسم المنطوق الى صريح وغير صريح و
جعل من الاول الدلالة المطابقية والتضمنية ومن الثاني الدلالة الالتزامية باقسامها الثلثة اعني الاشارة والتنبيه
والاقتضاء ولا ريب ان هذا لا ينطبق على ما ذكرناه من اخذ الظرف لغوا متعلقا بقوله دل على ما عرفت من كون معناه
هو كون المنطوق عبارة عما دل عليه اللفظ نطقا يعني بلا واسطة المعنى المستعمل فيه اذ لا ريب ان دلالة الاشارة
مثلا ليست كذلك فان استفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من الايتين انما هي بواسطة معناهما المستعمل فيه وهكذا في
التنبيه والاقتضاء فلا بد ان يكون المعيار عنده في الفرق هو كون الموضوع مذكورا او عدمه كما هو مقتضى تفسير العضدي
واما ما ذكره الفاضل القمي رحمه الله فيرد عليه لولا التلبيس في كلام العضدي ما يدل على ان ما ذكره تفسير المعنى المطابقي لالفاظ
الحد الذي ذكره الحاجبي حتى يتجه ما ذكره من لزوم الاستخدام ونحوه في الحد ولعل ما ذكره تفسير باعتبار اللازم
مع تسليم ظهوره فيما ذكرناه بل كان المدار في الفرق بين المنطوق والمفهوم على ما عنده على كون الموضوع مذكورا وعدمه
وكان تفسيره الحد بما ذكره تنبيها على كون المدار في الفرق بينهما على ذلك واما وجه اللزوم فواضح اذ الحكم اذا كان مذكورا
كان موضوعه ايضا مذكورا فيكون الحكم المذكور حكما للموضوع المذكور ثم ان الفاضل المذكور وان لم يذكر كلام العضدي
في المقام الا ان الظاهر ان مناقشته في الحد مبنية على حمل الحد على ما فسره به العضدي وهو واضح وثانيا مع تسليم
كون ما ذكره العضدي تفسير الحد باعتبار معناه المطابقي نمنع كون ما ذكره العضدي مستلزما للاستخدام في الحد
لان ذلك انما يلزم لو اريد من الظرف بيان محل الموضوع بان يقال ان المنطوق هو حكم دل عليه اللفظ في حال كون موضوعه
في محل النطق وليس كذلك بل الظاهر ان محل النطق اسم للموضوع المذكور فكانه قال المنطوق حكم دل عليه اللفظ في حال كون الحكم
في محل النطق يعني في حال كون الحكم في موضوع هو محل النطق والمفهوم حكم دل عليه اللفظ في حال عدم كون الحكم في
موضوع هو محل النطق يعني في حال كونه في موضوع غير مذكور والمراد من كون الحكم في الموضوع هو قيامه به اما بجعل
في بمعنى الباء او بالاتساع في الظرفية لان لغاية احتياج المحمول الى الموضوع في قيامه به كانه مستقر فيه وهو ظرف له
فينطبق الحد على ما فسره به العضدي من دون لزوم استخدام فيه اصلا ومما يدل على ما ذكرناه من كون محل النطق
في الحد اسما للموضوع ما ذكره العضدي في تقسيم المفهوم الى مفهوم المخالفة والموافقة بقوله واما المفهوم فينقسم
الى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة لان حكم غير المذكور اما موافق لحكم المذكور نفيا واثباتا او لا والاول مفهوم
الموافقة وهو ان يكون المسكوت عنه وهو الذي سماه غير محل النطق موافقا في الحكم للمذكور وهو ما سماه محل النطق
انتهى وهو صريح فيما ادعيناه ويظهر من الفاضل المازندراني ايضا تسمية الموضوع بمحل النطق وقد تبع شيخنا البهائي

مذكور وهو الموضوع

مجبر

الحاجبي في الحد المذكور والفاضل المازندراني للعضدي في التفسير المذكور وهو ايضا ربما يرشد الى فهمه من كلام
الحاجبي والعضدي ما ذكرناه وثالثا ان حمل كلمة ما على ارادة الموصولة ثم ارادة الحكم منها تارة والموضوع اخرى مخالف
لصريح كلام العضدي من تفسيرها بالمصدرية كما تقدم فلا تغفل واما ما ذكره صاحب الفصول فيرد عليه اولا
ان ذا الحال والموصول وان اقتضيا ربطا بينهما وبين الحال والصلة وان حصول الربط بين كل منهما باعتبار الضمير الذي
تضمنته الحال والصلة يمنع من حمله على الاستخدام الا ان الربط في خصوص المقام حاصل على تقدير حمل الضمير في الحال
او الصلة على الاستخدام برجوع الضمير الى خصوص موضوع الحكم الذي اريد من الموصول على تقدير ارادة الحكم من الموصول
وارتكاب الاستخدام في ضمير الحال اولى الى خصوص حكم الموضوع الذي اريد من الموصول على تقدير ارادة الموضوع من
الموصول وارتكاب الاستخدام في الضمير المجرور ولا ريب ان هذا المقدار من الارتباط كاف في ارتباط الحال بذيها والصلة
بموصولها ويرد عليه ثانيا ما اورده ثانيا من الاستغناء عن ارتكاب الاستخدام بعد ارتكاب خلاف المصطلح بتفسير الموصول
بالموضوع ان هذا الايراد وان كان متجه الورود على الفاضل القمي الا انك قد عرفت ابتناء استشكال الفاضل المذكور
في الحد باستلزامه الاستخدام ونحوه على تفسير الحد بما فسره به العضدي من قوله اي يكون حكما للمذكور وحالا من احواله
الخ ولا ريب انه على تقدير تفسيره بذلك لا بد اما ان يراد من الموصول هو الحكم فيلزم الاستخدام في ضمير الحال او يراد
من الموصول هو الموضوع فيلزم الاستخدام في ضمير الصلة وبالجملة انه على تقدير ارادة الحكم والموضوع معا من بعض
الفاظ الحد لا بد من التزام احد الامرين مضافا في الثاني الى لزوم الخروج من المصطلح وان كان مقتضى القاعدة بعد
ارتكاب خلاف المصطلح بتفسير الموصول بالموضوع ارجاع ضمير الصلة اليه باعتبار المعنى الذي استعمل فيه وما يريد
ارادة الحاجبي الحكم من بعض الفاظ الحد انه لو فسر الموصول بالموضوع وقيل برجوع ضمير الصلة اليه باعتبار المعنى الذي
استعمل فيه لزم استدراك قيد في محل النطق لكفاية ان يقال ان المنطوق ما دل عليه اللفظ اي موضوع دل عليه اللفظ
لا نعرف دلالة اللفظ على المعنى الموضوع دلالته عليه نطقا اي بلا واسطة المعنى المستعمل فيه ومنها ما نقل
عن الآمدي والبيضاوي وغيرهما من تحديد المنطوق بما فهم من اللفظ نطقا اي بغير واسطة المعنى المستعمل فيه والمفهوم
بخلافه وفي معناه ما يظهر من العلامة لانه بعد الايراد على تحديد المنطوق بما فهم من اللفظ في محل النطق باستلزام
الدور استوجه تحديده بما دل عليه اللفظ بصريحه دلالة اولية وكذا في تحديد المفهوم بما فهم من اللفظ في غير محل
النطق ولكنه قد قسم الدلالة اللفظية الى المنطوق والمفهوم ودلالة الاشارة والتنبيه والاقتضاء وجعل الثلثة
الاخيرة واسطة بين المنطوق والمفهوم وهو خلاف ما اصطلح عليه القوم لانهم قد جعلوا المنطوق مقابل المفهوم فكل
ما ليس بمنطوق عندهم فهو داخل في المفهوم ومنها ما اقتصر بعضهم على ظاهر ما تقدم من تفسير العضدي
فحد المنطوق بما كان حكما للمذكور والمفهوم بما كان حكما لغير مذكور ويظهر ما استفاده كونه مرجع التعريف الاول

اما الى الثانى كما هو مقتضى ما استظهرناه واما الى الثالث كما هو مقتضى تفسير العضدى فالكلام هنا يتبع على التعريف الثانى والثالث وليعلم اولا ان تعريفاتهم المنطوق والمفهوم ليست راجعة الى بيان شئ واحد حتى يكون الاختلاف فى مجرد التعبير بعد الاتفاق على كونهما عبارة عن شئ واحد كما فى تحديدهم الوضوء والغسل ونحوهما بل الظاهر ان تحديدهم لهما انما هو بحسب ما ادى اليهم نظرهم فى فرض الجامع بين افراد المنطوق والمفهوم فيكون خلافهم معنويا لا فى مجرد اللفظ والتعبير ثم ان الظاهر ان معروفية افراد المنطوق والمفهوم فيما بينهم وتميز بعضها عن بعض والمقصود من التحديد مجرد تميز افراد المنطوق عن افراد المفهوم ببيان جامع كل منهما بحسب ما ادى اليه الاجتهاد لا التنبيه على الخلاف فى بعض افرادهما وبيان ما هو داخل فى المنطوق او المفهوم بحسب اختلاف اجتهادهم فرجع اختلافهم فى تحديدهما الى الاختلاف فى بيان الجامع لا فى الافراد نظير تحديد بعضهم الانسان بكونه حيوانا ناطقا وبعض آخر بكونه حيوانا ناطقا والمقصود من بيان ذلك انه لو فرض عدم شمول حد المنطوق لبعض الافراد المعدودة منه من افراده او شموله لبعض الافراد المعدودة منهم من افراد المفهوم وكذا فى طرف المفهوم فهو يرد نقضا عليه ولا يصح ان يعارض ذلك بان الاصطلاحات انما يستكشف منها بحسب تعريفاتهم فكلما صدق عليه تعريف المنطوق مثلا يلتزم بكونه من افراده عند القائل بهذا الحد وكذا تعريف المفهوم على حسب اختلافهم فيهما اذا عرفت هذا فاعلم انه يرد على التعريف الثانى امران احدهما عدم شموله لدلالة الاشارة والاقتضاء والتنبيه لعدم كون المدلول عليه بهذه الدلالات الثلث بلا واسطة المعنى المستعمل فيه كيف وهى من اقسام الدلالة الالتزامية عند الاكثر فانهم قسموا المنطوق الى صريح وغير صريح وجعلوا الدلالات الثلث من قسم غير الصريح فتكون داخلة فى المنطوق مع عدم شمول الحد لها وبالجملة ان مقتضى الحد اختصاص المنطوق فى الدلالة المطابقية والتضمنية مع تامل فى شموله للثانى كما يظهر من الفاضل القمى على ما سيجئ فيخرج الدلالات الثلث منه واما ما ذكر فى الاشارات من شموله لجميع المفاهيم لكون جميعها مما فهم من اللفظ لفظا ففاسد اذ ليس المراد منه كون الفهم مستندا الى النطق مطلقا حتى يشمل ما يفهم من اللفظ بواسطة المعنى المستعمل فيه ايضا بل المراد منه ما فهم منه بلا واسطة المعنى المستعمل فيه ولا ريب ان المفاهيم كلها مستفادة منه بالواسطة وهو واضح وثانيهما عدم شموله لدلالة الامر بالشئ على وجوب مقدمته عند من يجعلها من جملة الدلالة اللفظية دون العقلية نظرا الى كون الدلالة اللفظية ما كان اللفظ مدخلا فى الدلالة عليه وان كان بواسطة ولم يكن مقصودا من اللفظ اذ اعتبار القصد كما يظهر من الفاضل القمى بعيد جدا وخلاف ما يظهر من كلمات العلماء وكذا دلالة الامر بالشئ على النهى عن ضده عند من يجعلها ايضا من قبيل الدلالة اللفظية لعدم كون انفهامه من اللفظ بلا واسطة المعنى المستعمل فيه وكذا دلالة الامر على الوجوب لانها ايضا بالالتزام اللفظى لان الامر انما يدل على الطلب الخاص الذى يلزمه الحتم والالزام وهذا ايضا مراد من قال بكون الامر حقيقة فى الوجوب لان

مقصوده

مقصوده كونه حقيقة فى معنى يلزمه الوجوب ولذا ترى ان الفاضل القمى مع دعويه كون الامر حقيقة فى الوجوب وكونه متبادرا منه قد اعترف فى مبحث دلالة الامر بالشئ على النهى عن ضده بكون دلالة الامر على الوجوب من باب اللزوم البين بالمعنى الاخص وبالجملة ان هذه الدلالات لفظية على التحقيق او على القول بها وليست من قبيل الالتزام بينها والحد غير شامل لها ويرد على التعريف الثالث وهو المعروف بينهم اولا عدم شموله ايضا لما تقدم من دلالة الامر بالشئ على وجوب مقدمته لعدم كون الموضوع وهو المقدمة مذكورا الا ان يقال ان اعتبار ذكر الموضوع فى الحد انما هو بالنسبة الى الموارد التى يكون الكلام مسوقا لبيان حكم الموضوع فاعتبار ذكره انما يعتبر فى الموارد التى يكون كذلك ومسئلة المقدمة ليس كذلك اذ قولنا صل مثلا ليس واردا لبيان وجوب مقدماتها بل لبيان وجوب نفس الصلوة لانا نقول مع عدم اشعار الحد به انه لو بنى على ذلك لزم عدم شمول الحد لدلالة الاشارة لعدم كون الايتين مسوقتين لبيان اقل الحمل كما هو واضح وكذا دلالة الامر بالشئ على النهى عن ضده الخاص لفرض عدم كون الضد الخاص الذى هو الموضوع مذكورا فى اللفظ بل وكذا الضد العام لعدم كون ترك الصلوة الذى هو ضد عام للمامور به فى قولنا صل مذكورا فى اللفظ واما دلالة الامر على الوجوب فهى مشمولة للحد لكون الموضوع وهو ما تعلق به الامر مذكورا كما لا يخفى وثانيها عدم شموله لدلالة الاشارة لان اقل الحمل الذى هو الموضوع المحمول عليه بكونه ستة اشهر غير مذكور فى الايتين لا يقال ان الموضوع هو الحمل وهو مذكور فيهما والمستفاد منهما ان الحمل اقله ستة اشهر لانا نقول ان الموضوع فى الواقع هو اقل الحمل لا مطلقه لانه هو المحكوم عليه فى الواقع بكونه ستة اشهر واعتبار الموضوع فى مقام التعبير هو مطلق الحمل والحمل هو قولنا اقله ستة اشهر لا يجدى فى المقام ولا يغير ما هو ثابت بحسب نفس الامر كيف ولو بنى على ذلك لامكن ان يقال فى قوله تعالى ولا تقل لهما اف ان الموضوع فيه ايضا فى طرف المفهوم هو الابوان وهو مذكور والمحمول حرمة شتمهما فيكون مفهوم الموافقة فى الاية مشمولا للحد مع عدم القول بكونه من قبيل المنطوق فكما ان موضوع حكم المفهوم هناك فى الحقيقة هو شتمهما وهو غير مذكور والحكم هو الحرمة كذلك الموضوع فيما نحن فيه هو اقل الحمل لا مطلقه على ما عرفت وما قيل من ان الفرق بين المنطوق والمفهوم اعتبارى فان اعتبرنا الموضوع فيما يستفاد من انضمام الايتين هو مطلق الحمل فيدخل فى المنطوق وان اعتبرناه اقل الحمل فيدخل فى المفهوم ففيه ان ظاهر الوجه ان المنطوق والمفهوم من الامور المتأصلة الواقعية وباختلافهما يختلف الاحكام ومنها تقديم المنطوق على المفهوم عند التعارض فكيف يحال مثل ذلك الى الاعتبار كما عليه جماعة من العلماء ولكن يمكن دفع هذا الاشكال ببيان الفارق بين الايتين وآية التأفيف بان المعيار فى الفرق بين المفهوم والمنطوق هو ان الموضوع الذى سيق الكلام لبيان حكمه ان كان مذكورا فى الكلام فما يترتب على هذا الموضوع المذكور من الاحكام سواء كان مقصودا من الكلام وكان الكلام مسوقا لبيانه ام لم يكن مقصودا منه ولم يكن المتكلم مستشعرا بواسطة فهو داخل فى المنطوق وان لم يكن الموضوع المذكور مذكورا فى الكلام فما يترتب عليه من الاحكام داخل فى المفهوم

وهذا ايضا هو المقصود من الحد ويشهد به ملاحظة التأمل في المفاهيم المعلومة فنقول ح انه لا اشكال ان في قوله تعالى
حمله وفصاله ثلثون شهرا مسوقا لبيان حكم مطلق الحمل والفصال لا اقل الحمل وكذا في قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين مسوقا لبيان تعب الام فالموضوع الذي سيقت الاية الاولى لبيان حكمه هو مطلق الحمل لا اقل الحمل فما
يترتب عليه من الاحكام سواء استفيد منها بالصراحة او بالالتزام ولو بضمها الى الثانية داخل في المنطوق ومنها كون
اقل الحمل ستة اشهر فيدخل في المنطوق لكون موضوعه مذكورا في الكلام فكانه قيل اقل الحمل ستة اشهر فالاحكام الاقلية
المستفادة من ضم الايتين جزء من المحمول دون الموضوع بخلاف اية التأفيف لان الموضوع الذي سيقت الاية لبيان
حكمه ليس هو التأفيف خاصة بل ذكره فيها من باب بيان اقل ما يتحقق به التأذي فما سيقت الاية لبيانه هو حرمة الايذاء
مطلقا سواء كان حاصلا بالتأفيف او بالشتم والضرب ونحوهما فالمقصود بيان حكم هذين الموضوعين فما يترتب على التأفيف
من الحكم يدخل في المنطوق لكون موضوعه مذكورا وما يترتب على الشتم والضرب ونحوهما يدخل في المفهوم لكون موضوعه
غير مذكور وثالثا شمول الحد لما هو من قبيل المفاهيم بالاجماع وذلك لانهم قد ذكروا في الفرق بين مفهوم الشرط
والصفة ان المعتبر في مفهوم الشرط هو اتحاده مع المنطوق موضوعا وحكما الا في مجرد الايجاب والسلب ومقتضاه
كون موضوع المفهوم في الشرط مذكورا في الكلام والمعتبر في مفهوم الوصف مضافا الى اختلاف حكم المنطوق والمفهوم
في الايجاب والسلب اختلاف موضوعهما ايضا فمفهوم الشرط في اية النبأ عدم وجوب التبين عند عدم مجيء الفاسق
لا مجيء العادل ومفهوم الوصف عدم وجوب التبين عند مجيء العادل وعلى تقدير جعل المعيار في الفرق بين المنطوق
والمفهوم هو ذكر الموضوع وعدم ذكره كما هو مقتضى الحد يكون مفهوم الشرط منطوقا لا مفهوما لان الموضوع في طرف
المنطوق هو مجيء الفاسق وفي طرف المفهوم عدم مجيء الفاسق وهو غير مذكور لانا نقول ان المجيء وعدم المجيء من
قيود الحكم دون الموضوع والمعنى هو عدم وجوب التبين من حال الفاسق عند مجيئه بالنبأ وعدم وجوب التبين
من حاله عند عدم مجيئه به وبالجملة ان الشرط من قيود الجزاء واسبابه دون الموضوع المذكور في الكلام ورابعا شموله
لمفهوم الغاية في مثل قوله ثم اتموا الصيام الى الليل لكون الموضوع وهو الصوم المحكوم بالوجوب الى الليل وبعده مذكورا
في الكلام اللهم الا ان يقال ان الموضوع المذكور المسوق لبيان حكمه الكلام هو الصوم الخاص اعني الصوم الحاصل قبل الليل
فيكون الموضوع في طرف المفهوم ح وهو الصوم بعد الليل غير مذكور وخامسا شموله لمفهوم الحصر لانهم وان اختلفوا
في ما والا في كون نفي المجيء من زيد في مثل قولنا ما جاء القوم الا زيد واثباته له في مثل قولنا جاء القوم الا زيدا مفهوما
للحصر او داخلا في المنطوق الا ان الظاهر عدم الخلاف في ثبوت المفهوم لكلمة انما مع كون الموضوع في طرف المفهوم
مذكورا فاذا قيل انما زيد عالم في قصر الموصوف على الصفة او قيل انما العالم زيد في العكس فالموضوع في الاول هو زيد
والمفهوم نفي وصف غير العلم عنه وفي الثاني هو العالم والمفهوم نفي كون العالم غير زيد وعلى التقديرين فالموضوع في طرف

المفهوم

المفهوم والمنطوق امر واحد وهو مذكور في الكلام ثم ان في الحد وجوها اخر ايضا من الاشكال مذكورة في كتب المتأخرين
فلا نطيل بذكرها وهنا تعريفان اخران اقرب من التعاريف السابقة احدهما ما افاده سيدنا الاستاذ دام ظله
نقلا من شيخنا العلامة المرتضى الانصاري اعلى الله مقامه وهو ان المفهوم هو ما افيد من اللفظ لغير المذكور والمنطوق
ما عداه والمراد من الموصول هو الحكم اعني النسبة الخبرية او الانشائية ومن الافادة ما كان المتكلم قاصدا لافادته من اللفظ
ومحصله ان المفهوم حكم قصد المتكلم افادته من اللفظ لغير المذكور في الكلام من القيود فاذا اشتمل الكلام على قيود
من ظرف او صفة او حال او شرط او غاية او نحوها واريد اثبات حكم نفيا او اثباتا لغير المذكورات او بعضها بان تفرع
اثباته من اللفظ الغير اليها او بعضها ونسب الحكم اليها فهذا الحكم داخل في المفهوم ويختلف هذا الحكم باختلاف هذه
القيود لكونه بالنسبة الى بعضها مفهوم شرط وبالنسبة الى بعض اخر مفهوم غاية او حصر او لقب او عدد او زمان
او مكان وهكذا فاذا قيل اكرم زيدا وقلنا بمفهوم اللقب فالقصد الى افادة عدم وجوب غير الاكرام او عدم وجوب
الاكرام لغير زيد داخل في المفهوم وكذا في اية النبأ لان القصد الى افادة عدم وجوب التبين عند غير المجيء او عند
مجيء غير الفاسق او عند مجيء الفاسق بغير النبأ داخل في المفهوم وهكذا وعلى ما ذكرناه فجميع قيود الكلام بخلاف
موضوع المنطوق وما قررناه يظهر عدم ورود النقض عليه بدلالة الاشارة لعدم القصد فيها فتدخل في المنطوق
بعدم اعتبار القصد في حده على ما عرفت واما دلالة التنبيه والاقتضاء فان القصد فيهما وان كان متحققا الا انه
ما قصد افادة الحكم لما اعني الموضوع مذكور في الكلام كما لا يخفى واما دلالة الامر بالشيء على وجوب مقدماته فلانتفاء
القصد لعدم كون وجوب المقدمة مقصودا من اللفظ لكون الدلالة عليه تبعية وما توهمه الفاضل القمي ره من ان
مقصود القائل بوجوب المقدمة كونه مقصودا من الامر فيما اشرنا اليه في محله واما دلالة الامر على الوجوب فلكون
الموضوع مذكورا الا ان الوجوب اعني الالزام والحتم وان كان مقصودا بالافادة الا انه عارض للطلب الخاص وهو مذكور
في الكلام لانه مفاد الصيغة ومع ذلك كله يبقى في الحد امور ولكنها قابلة للذب منها احدها عدم شمول حد المفهوم
لمفهوم الموافقة مثل قوله تعالى ولا تقل لهما اف لان الناشي من اللفظ غير الاف واثبت له الحكم المقصود اثباته
على طريق الاولوية اعني الحرمة ثبت الاية بحسب مفهومها حرمة غير الاف مطلقا كان ذلك الغير هو التسليم و
القول اللين ايضا وهو واضح البطلان ودفعه ان الحكم في منطوق الاية ليس ثابتا على الاف من حيث هو بل هو كناية
عن اقل ما يتحقق به التأذي فذكره في اللفظ انما هو لكونه من افراد هذا المفهوم فالحكم في المنطوق ثابت للاذية الجزئي
فكانه قال لا تؤذيهما باقل ما يتحقق به الايذاء فيكون المفهوم ح هو حرمة زجرهما بغيره من اقسام الايذاء على سبيل
الاولوية لا حرمة قول غير الاف حتى يشمل مثل التسليم والقول اللين وثانيها شمول حد المفهوم لدلالة الامر على
النهي من ضده العام اعني الترك لكونه ما افيد قصدا من اللفظ لغير المذكور اذ الحرمة ما قصد من اللفظ الدلالة على

اثباتها الترك الذي هو غير المذكور اعني الفعل المامور به ولكن هذا انما يرد لو اريد من الغير المذكور في الحد هو مطلق
المغايرة الشاملة للايجاب والسلب بان يراد من الغير اعم من نقيض المذكور واما لو اريد به الضد الوجودي فلا وقع
لهذا الايراد كما لا يخفى ولكن يشكل حينئذ بخروج مفهوم الوصف من الحد كما في قوله تعالى ان جاءكم فاسق هو
غير الفاسق دون العادل ويظهر الثمرة فيما لو ثبت الواسطة بينهما وهي من لم يثبت له صفة العدالة والفسق كالكافر
اذا اسلم ولم يحصل له ملكة العدالة ولم يصدر منه فسق بعد [illegible] فلو كان المفهوم هو غير الفاسق تدخل الواسطة في المفهوم
والا فيختص بالعادل فاير[illegible] من جماعة من تفسير مفهوم الوصف في الاية بمجيء العادل مسامحة في التفسير نظرا الى انتفاء
الواسطة غالبا ولكن يمكن الجواب منه بحمل الغير على الاعم من نقيض المذكور فنقول انه يشمل الحد الضد العام منه ايضا اذ
التحقيق على ما اسلفناه في محله ان مرتبة الضد العام اعني الترك هو عين وجوب المامور به بمعنى ان مرتبة الضد وان
كانت مغايرة لوجوب الفعل المامور به بحسب المفهوم الا انها بحسب الخارج وبحسب انشاء الشارع متحدان
بمعنى عدم الحاجة بعد انشاء الوجوب الى انشاء حرمة الضد فحرمة الترك من توابع انشاء الوجوب فحرمة الضد ليست
حكما مخصوصا [illegible] لغير المذكور بخلاف انشاء المفاهيم ثم من جعل دلالة الامر على الضد العام من باب
دلالة الالتزام او التضمن يشكل الحد ح على هذا القول وكذا على قول من ارجع النهي من الضد العام الى الاضداد
الوجودية نظرا اما الى عدم تعلق النهي بالامر العدمي لخروجه من تحت القدرة واما الى عدم اتصاف العدميات
بالحسن والقبح ولكن كل ذلك ضعيف كما اسلفناه في محله وثالثها عدم شموله لمفهوم الحصر في انما الا وقولك انما
عالم [illegible] من اللفظ سلب صفة غير العلم من زيد فيكون الحكم المنفي ثابتا للمذكور لان المعنى ان زيدا ليس متصفا
بصفة غير العلم وفيه ان المقصور في المثال ليس هو نفس زيد اذ نفس زيد امر حقيقي والمقصور لا بد ان يكون امرا انما
يكن فهو في اخص من المقصور فالمقصور في الحقيقة هو اتصاف زيد وتلبسه بصفة او فعل فالمعنى ان اتصاف
زيد مقصور بالعلم وان اتصافه ليس بغيره فيكون الحكم المنفي ح ثابتا للاتصاف لكونه هو الموضوع في الحقيقة و
رابعها عدم شموله لما لو صرح بالمفهوم كما اذا قيل انما زيد يعلم النحو لا غير لانه ليس فيه اثبات حكم لغير المذكور وفيه مع
عدم انصراف الحد الى مثل ذلك فيخرج الحد بقيد ان التصريح بالمفهوم لا يخرجه عن كونه مفهوما لجواز التصريح بجميع
المفاهيم فالمقصود من قولنا ما افيد لغير المذكور هو ما كان كذلك على تقدير التصريح به وما قررناه يظهر ان هذا الحد
احسن الحدود المذكورة في المقام لعدم ورود النقض عليه بشيء مما يرد على غيره كما اسلفناه وثانيها ما يظهر
من صاحب الفصول من ان المفهوم مدلول خبري او انشائي غير مذكور لازم لمدلول خبري او انشائي مذكور مع اختلافهما
في الحكم نفيا او اثباتا او اتفاقهما فيه مع ظهور الاولوية والمنطوق ما عداه وفيه اولا مع كونه اطال الحد بما لا يحتاج اليه منقوض
منها في الحدود انه يشمل دلالة الامر بالشيء على حرمة ضده لان حرمته مدلول انشائي غير مذكور بل لازم للمذكور مخالف

مع المذكور

مع المذكور في النفي في الاثبات مع دخولها في المنطوق يقينا هذا بالنسبة الى الضد الخاص واضح واما الضد العام
اعني الترك فان حرمة الترك بحسب الخارج وان كانت عين وجوب الفعل الا انها مفهومان متغايران من حيث هما مطلقا
في نفسهما كما اعترف هو به ايضا واسلفناه في محله وثانيا انه لا يخلو اما ان يريد بالمدلول الغير المذكور المعنى الغير المذكور
او الدال عليه وعلى الثاني اما ان يريد عدم ذكر ما يدل عليه بجميع اجزائه وقيوده او عدم ذكر بعض ما يدل عليه وعلى الثاني
اما ان يريد البعض الغير المعين او المعين وعلى الثاني اما ان يريد بالمعين الموضوع او الحكم والكل باطل اما الاول فلعدم
صحة وصف المعنى بالذكر وعدم الذكر وهو واضح اذ المتصف بهما هو اللفظ الدال دون المعنى واما الثاني فلعدم شمول
الحد لشيء من المفاهيم لكون بعض قيود المفهوم من الموضوع او المحمول او غيرهما من القيود مذكورا في المنطوق لا محالة
واما الثالث فلعدم تحصيل معنى لاعتبار عدم ذكر بعض القيود الغير المعين بحسب نفس الامر واما الرابع فلرجوع محصل الحد
ح الى ما حد به الحاجبي على تفسير العضدي فيرد عليه ح كل ما اوردناه عليه ثم لا يرد عليه النقض بوجوب المقدمة
لاعتباره الاختلاف في النفي والاثبات بخلاف الحاجبي واما الخامس فلكونه ح مخالفا لجميع اصطلاحات العلماء من
العامة والخاصة لعدم اعتبار احد منهم لعدم ذكر الحكم في صدق المفهوم هذا تمام الكلام فيما يتعلق بالحدود الموضوعة
في المقام وقد عرفت ان احسنها هو الاول من التعريفين الذين نقلناهما اخيرا ثم انهم قد قسموا المنطوق الى صريح
وغير صريح فالصريح ما دل عليه اللفظ بلا واسطة وغير صريح وهو ما دل عليه اللفظ بواسطة وقد عدوا من الصريح الدلالة المطابقية
والتضمنية ولا اشكال في الاول اذ ليس في الدلالات اصرح من المطابقة واما الثانية ففيها وجهان لانه ان لوحظ الجزء
في دلالة الكل على كونه جزءا من الكل من حيث كونه جزءا فلا ريب في دخول التضمن في المنطوق الصريح اذ دلالة الكل
على الجزء بهذا الاعتبار عين المطابقة اذ الكل عبارة عن عين اجزائه ونسبة دلالة اللفظ الى الكل او الجزء انما هي
بحسب اختلاف الاعتبار فان لوحظ الكل فتنسب اليه الدلالة واخرى يلاحظ الجزء فتنسب اليه وان لوحظ
الجزء من حيث تشخصه ووجوده مستقلا فلا ريب ان دلالة اللفظ الموضوع للكل عليه ح انما هي بالالتزام نظرا الى
كون الكل مستلزما للجزء وكون الانتقال اليه من اللفظ مستلزما للانتقال اليه فالتضمن ح يكون داخلا في غير الصريح
لا محالة ولا اشكال في الوجهين بعد ملاحظة الاعتبارين ومن هنا يندفع اشكال المحقق القمي ره حيث قال وعلى فرض
كون التضمن صريحا اشكال لما هو من الدلالة العقلية التبعية كما مر الاشارة اليه في مقدمة الواجب فالاولى جعله من
الغير الصريح انتهى ولا اشكال في المقام بعد ملاحظة ما ذكرنا وقد جعلوا من غير الصريح الدلالة الالتزامية باقسامه
الثلاثة اعني المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة وهي ايراد(?) الثلاث الايماء ولا اشكال في ذلك ايضا وانما
الاشكال في كون دلالة المجازات على المعاني المجازية من قبيل الصريح او غيره وقد اهمل الاكثرون التعرض لذلك وتحقيق
ذلك يبتني على معرفة كون دلالة المجازات على معانيها المجازية مطابقة او التزاما والاول هو الذي يظهر من القدماء

في المطول حيث فسر المطابقة بدلالة اللفظ على تمام المراد فلا ريب ان دلالة المجازات ح تكون من قبيل المطابقة
فتدخل في المنطوق الصريح ولكنه مخالف لاصطلاح علماء الميزان لتفسيرهم المطابقة بدلالة اللفظ على تمام الموضوع له
اللهم الا ان يدعى كون الوضع في اصطلاحهم اعم من الشخصي والنوعي ولكنه خلاف الظاهر لان الوضع حيث يطلق فالظاهر
منه ارادة الشخصي منه دون النوعي مع انه يمكن منع الوضع النوعي في المجازات كما قرر في محله ومع تسليم كون الوضع في
كلامهم بمعناه الاعم لا ريب ان جعل دلالة المجازات من قبيل المطابقة يبتنى على دعوى كون الدال على المعنى المجازي
هو اللفظ المجازي ولو بواسطة معونة القرينة لا نفس القرينة وبالجملة ان جعل المعاني المجازية من قبيل المنطوق
الصريح يبتنى على امرين احدهما تفسير المطابقة بدلالة اللفظ على تمام المراد وثانيهما دعوى كون الوضع في كلمات علماء
الميزان بمعناه الاعم حتى لا يلزم مخالفة اصطلاحهم وثالثها كون الدال على المعنى المجازي هو اللفظ المجازي دون القرينة
والثاني هو الصحيح بحسب كلمات علماء البيان لانهم قد جعلوا دلالة المجازات على المعاني المجازية من قبيل الالتزام و
الوجه فيه هو كون انتقال الذهن الى المعنى المجازي بعد انتقاله الى المعنى الحقيقي وذلك لان اللفظ المجازي مثل
اسد في قولنا رايت اسدا يرمي اذا اطلق ينتقل الذهن منه اولا الى معناه الحقيقي اعني الحيوان المفترس ثم الى المعنى
المجازي بواسطة ذكر القرينة وذلك لكون جميع المعاني المجازية ولو بواسطة القرائن لوازم المعاني الحقيقية فيكون
الانتقال اليها بعد الانتقال الى المعاني الحقيقية وفيه اشكال من وجوه ولكنها قابلة للذب منها احدها انهم
قد ذكروا ان التضمن والالتزام يستلزمان المطابقة فلو كانت دلالة المجازات من قبيل الالتزام فان كانت المعاني الحقيقية
المطابقية ايضا مرادة من الالفاظ المجازية لزم استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي وان لم تكن مرادة منها لزم
عدم استلزام الالتزام المطابقة وانتفاء الملزوم يكشف عن انتفاء اللازم وقيل ان مقصودهم من استلزام التضمن و
الالتزام المطابقة استلزام الدلالة التضمنية والالتزامية لها ولا ريب ان دلالة اللفظ على معناه الحقيقي المطابقي
لا تتوقف على كونه مرادا من اللفظ واليه يشير ما قالوا من انفكاك الدلالة من الارادة كما ان دلالة اللفظ على معناه اللازمي
لا تتوقف ايضا على ارادته فاللفظ المجازي يدل على امرين احدهما المعنى الحقيقي المطابقي الغير المراد والاخر المعنى
المجازي المراد ولو بواسطة القرينة وثانيها ان المشهور حصر العلائق في خمس وعشرين وعدوا منها ملازمة اللا
فالتلازم بين المعنى الحقيقي والمجازي احدى العلائق فكيف يدعى كون دلالة المجازات مطلقا على المعاني المجازية من
باب الالتزام وقيل ان مرادهم من عد التلازم من جملة العلائق هو التلازم بالمعنى الخاص اعني ما كان التلازم فيه بين
المعنى الحقيقي والمجازي من حيث نفسهما لا بواسطة ملاحظة احدى العلائق المذكورة ومرادهم من كون دلالة المجازات
من باب الالتزام هو الالتزام بالمعنى العام بمعنى كونه اعم من ثبوته بين نفس المعنيين من حيث انفسهما او من ثبوته بينهما
بواسطة ملاحظة احدى سائر العلائق المذكورة ولو صح تحقق التلازم في سائر موارد العلائق ايضا لانتقال الذهن

في جميع

في جميع المجازات من اللفظ اولا الى المعنى الحقيقي ثم بواسطة ملاحظة العلاقة والقرينة الى المعنى المجازي كما ذكرناه
وثالثها انه قد ينتقل الذهن بملاحظة القرينة الى المعنى المجازي من دون التفات الى المعنى الحقيقي كما هو الغالب في
المكالمات العرفية فكيف تكون الدلالة التزامية لكونها فرع ملاحظة الملزوم لينتقل الذهن منه الى لازمه وفيه اولا
منع عدم الالتفات الى المعنى الحقيقي بالكلية لعدم تعقل الانتقال الى اللازم منه دون ملاحظة الامرين لغاية وضوح
العلاقة وظهورها في بعض الموارد لا يحتاج الى ملاحظة المعنى الحقيقي تفصيلا كعدم الحاجة الى ملاحظة نفس العلاقة
كذلك والا فالملاحظة الاجمالية حاصلة في النفس وانكارها مكابرة وثانيا انهم قد ذكروا ان المجاز اوسع في العبارة
وابلغ في تادية النكات البيانية من الحقيقة ولا ريب ان ذلك فرع ملاحظة المعنى الحقيقي والعلقة بينه وبين المعنى
المجازي ليتوصل بذلك الى تادية النكات الملحوظة في المجازات وانواع الاستعارات وهو واضح وبالجملة ان الوجوه المذكورة
من الاشكال ضعيفة لا تصادم فيما تلخص من علماء البيان من جعل دلالة المجازات من باب الالتزام وهذا هو المناسب
لما هو المقصود من علم البيان من بيان كيفية ايراد الكلام بطرق مختلفة على حسب اقتضاء المقام واما علماء الاصول فلما
لم يكن مقصودهم الا استفادة الاحكام الشرعية واستنباطها من ادلتها على حسب ظهور الدليل في مدلوله فتعلق
غرضهم من البحث من مباحث الالفاظ الا بالبحث عنها من حيث مراتب دلالة الدليل وظهورها وخفائها لان هذا
هو الذي له مدخل في استفادة الاحكام من الادلة فكان المناسب لغرضهم في علم الاصول ان يجعل ما هو صريح في
الدلالة من اقسام المجاز من قبيل المنطوق الصريح وما هو غير صريح في الدلالة من قبيل غير الصريح فالانسب ان يفصل
بين المجازات بان يقال ان المجازات ما كانت قرينته العقل فهو خارج من المقسم لخروجه عن المبحث لان المنطوق والمفهوم
من فروع دلالة الالفاظ وما كانت قرينته العقل لكون الدلالة فيه من قبيل الالتزام العقلي وما كانت قرينته اللفظ
مثل قولنا رايت اسدا يرمي فان كانت دلالتها على ارادة المعنى المجازي من اللفظ بحسب مدلولها المطابقي كما لو قال
فهو داخل في المنطوق الصريح وان كانت بحسب مدلولها الالتزامي بان دلت القرينة بالالتزام على معنى لازمه ان
يكون المراد من اللفظ هو المعنى المجازي فهو داخل في المنطوق الغير الصريح وسيجيء تحقيق الكلام في ذلك انشاء الله تعالى
ثم انك قد عرفت تقسيمهم المنطوق الغير الصريح الى المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة وتحقيق
ذلك ان المدلول الالتزامي اما ان يكون مقصودا للمتكلم اولا والاول بحكم الاستقراء قسمان احدهما ما يتوقف صدق
الكلام او صحته عقلا او شرعا عليه ويسمى المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والاول مثل قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي
تسعة الخطاء والنسيان الحديث لانه لو لم نقدر المؤاخذة ونحوها لكذب الكلام لوجود الخطاء والنسيان ونحوهما مما
تضمنه الخبر في الامة والثاني مثل قوله تعالى واسئل القرية لانه لو لم يقدر الاهل لم يصح الكلام عقلا والثالث مثل
قولنا اعتق عبدك عني على الف لانه لو لم يقدر قولنا ملكا لم يصح الكلام شرعا لتوقف العتق على الملك

وثانيهما ان يقترن الكلام بحكم لو لم يكن تعليلا له لبعد الاقتران بينهما ويسمى المدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء وتسمى ايضا منه العلية مثل قوله عليه السلام كفر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فلو لم يكن الوقاع في نهار شهر رمضان علة لوجوب الكفارة لبعد الاقتران الثالث وهو المسمى بالمدلول عليه بدلالة الاشارة مثل استفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من ضم قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا الى قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لان المقصود من الاول بيان مقاساة الام تعب الحمل والفصال ومن الثاني بيان اكثر مدة الرضاع ولكن لزم منهما كون اقل الحمل ستة اشهر وان لم يكن ذلك مقصودا من الخطابين ومثل ما استدل به بعض العامة على كون اكثر مدة ايام الحيض واقل ايام الطهر خمسة عشر يوما بقوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين فقيل ما نقصان دينهن فقال تمكث احديهن شطر دهرها لا تصلي اي نصف دهرها فان المقصود من الكلام وان كان هو المبالغة في نقصان عقلهن ودينهن لا بيان اكثر مدة حيضهن واقل ايام طهرهن الا انه يلزمه ذلك لانه لو كانت مدة حيضهن اكثر من نصف دهرهن وكذا اقل طهرهن اقل من ذلك لكان عليه السلام ان يذكر ذلك لكون ذلك ادخل فيما هو المقصود من الكلام من المبالغة في نقصان عقلهن ودينهن فاذا لزم كون اكثر الاول واقل الثاني هو النصف يلزمه كون اكثر الحيض و اقل الطهر خمسة عشر يوما لكونها نصف كل شهر ومثل استدلال بعض العامة ايضا على جواز الاصباح جنبا بقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الاية لانه بعد ضم المدلول قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود يستفاد منهما جواز الاصباح جنبا لان الاكل والشرب في الاية الثانية كما انهما من المفطرات ومنها الرفث الى النساء في الاية الاولى فاذا ثبت جواز تناولها الى زمان تبين الفجر بمقتضى الاية الثانية يثبت جواز البقاء جنبا ايضا الى زمان تبين الصبح لعدم بقاء الجزء من الفجر جنبا وان لم يكن بيان ذلك مقصودا من الايتين هذا مجمل الكلام في قسمي المنطوق الصريح وغيره واعلم ان المفهوم ايضا ينقسم الى مفهوم المخالفة والموافقة لان حكم المفهوم ان كان مخالفا لحكم المنطوق في النفي والاثبات يسمى بمفهوم المخالفة وان دل فقد تبع ظهوره اولوية ثبوته في طرف المفهوم يسمى بمفهوم الموافقة ولحن الخطاب وفحوى الخطاب وقياس الاولوية ويبقى هنا امور لابد من التنبيه عليها **الاول** انك قد عرفت انهم قد جعلوا المنطوق الصريح عبارة عن المدلول عليه بالمطابقة او التضمن وقد عرفت ايضا اشكال الفاضل القمي رح فكون التضمن صريحا حيث قال وفي كون التضمن صريحا اشكال بل هو من الدلالات التبعية كما مرت الاشارة اليه في مقدمة الواجب فالاولى جعله من باب الغير الصريح انتهى ويظهر من صاحب الفصول ايضا تامل في ذلك لانه قال قسموا المنطوق الى صريح وغير صريح فالصريح ما دل عليه اللفظ بالدلالة الوضعية المطابقية والحقوا به المدلول التضمني وليس على ما ينبغي انتهى **اقول** ما يصلح ان يكون وجها للتامل في كون المدلول التضمني صريحا وجهان احدهما ما يظهر من التامل في كلام الفاضل القمي رح وهو ما ذهب من كون الدلالة

اللفظية عبارة عما قصد من اللفظ كما ذكره في بحث المقدمة لانه قد صرح فيه بان الدلالة الالتزامية اللفظية يعتبر فيها القصد سواء كانت بينا بالمعنى الاخص مثل دلالة صيغة الامر على الحتم والالزام او بالمعنى الاعم كدلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده العام بمعنى الترك ولكن الالتزامية العقلية هو ان يحكم العقل بعد التامل في الخطاب وفي شيء اخر بكون ذلك الشيء لازما مرادا للمتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايضا بذلك الخطاب بل ولم يستشعر به ايضا كوجوب المقدمة ودلالة الايتين على اقل الحمل ونحو ذلك وقال فهذا الحكم وان كان انما حصل من العقل لكنه حصل بواسطة خطاب الشرع ويقال لذلك انه خطاب تبعي يعني خطاب حصل بتبعية الخطاب الشرعي وان كان الحاكم باللزوم هو العقل انتهى وحيث كان وجوب الجزء في ضمن الكل مثلا من باب وجوب المقدمة لتوقف وجود الكل على وجود اجزائه فزعم ان دلالة اللفظ الموضوع للكل على جزئه انما هي بالدلالة التبعية العقلية دون اللفظية فتدخل الدلالة التضمنية عنده في الدلالة الالتزامية العقلية فتدخل في المنطوق الغير الصريح كدلالة الاشارة ومما يرشد الى ارادة الفاضل المذكور لهذا الوجه هو احالة ما ذكره في المقام الى بحث المقدمة وثانيهما انه قد يحصل الانتقال الى الكل عند ذكر اللفظ الموضوع له من دون الالتفات الى بعض اجزائه ويؤيده ما نقل عن الشيخ الرئيس ابي علي سينا من جواز تعقل النوع من دون تعقل الجنس في بعض الاحيان مع كونه جزءا من النوع ثم تصور الاجزاء انما هو بعد الالتفات الى الكل وتصوره تفصيلا وعليه لا بد ان يجعل المدلول التضمني من قبيل المنطوق الغير الصريح لتاخر الانتقال اليه من اللفظ عن الانتقال الى الكل الذي هو المنطوق الصريح كما تقدم هو كان الانتقال اليه من اللفظ بلا واسطة وفي الوجهين معا نظر اما الاول ففيه منع اعتبار القصد في دلالة الالفاظ الموضوعة مع توقف دلالتها على معانيها المطابقية والتضمنية والالتزامية على ارادة هذه المعاني منها لان الدلالة مقام وارادة المعنى من اللفظ ولو بالتضمن والالتزام مقام اخر مع انه لو اعتبر القصد في الدلالة اللفظية فلا بد ان لا يجعل المدلول الالتزامي باقسامه الثلثة اعني الاقتضاء والتنبيه والاشارة من قبيل المنطوق الغير الصريح لعدم اعتبار القصد في الاشارة كما لا يخفى وهو خلاف المعهود من طريقتهم والعجب انه مع ذكره المدلول الاشارة من قسم المنطوق الغير الصريح هنا قد قال في بحث المقدمة بالدلالة الالتزامية العقلية الغير اللفظية بلا التفات كما عرفت لوضوح ما بينهما من التنافي لكون المنطوق والمفهوم من صفات اللفظ دون العقل لا يقال كيف تنكر مدخلية القصد في الدلالة اللفظية والمفاهيم باسرها انما تعتبر عند تعلق القصد بها بمعنى عدم تحقق المفهوم عند عدم القصد اليه حتى انه لو لم يقصد لكان المنطوق بحاله لانا نقول ان اعتبار القصد في باب المفاهيم ليس لاجل مدخلية القصد في تحقق الدلالة اللفظية بل لاجل كون المفاهيم من قبيل اللوازم الجعلية دون الواقعية بمعنى كونه بجعل الواضع لازما للمنطوق هو المعنى المراد دون نفس المعنى فلو قيل ان جاءك زيد فاكرمه فاللازم للمنطوق بجعل الواضع هو المعنى المراد اعني عدم وجوب الاكرام عند عدم مجيئه لا نفسه فعدم تحقق المفهوم عند عدم القصد انما هو لذلك لا لاجل اعتباره

القصد في الدلالة اللفظية فلا يرد ذلك نقضا لما ذكرناه واما الثاني فلعله هو الوجه في تامل صاحب الفصول فتغيير
منافاة لما ذكره في مقام اخر من كون التضمن بين المطابقة والالتزام انما هو بالاعتبار والاضافة ان التضمن يتصور
على وجهين احدهما ان يوضع اللفظ المركب ذي الاجزاء الخارجية فلا ريب ان الانتقال من اللفظ الى الجزء ليس متاخرا
عن الانتقال الى الكل بل الانتقال الى الجزء يحصل بالانتقال الى الكل فالدلالة واحدة ولكنها اذا لوحظت بالنسبة
الى الكل سميت مطابقة واذا لوحظت بالنسبة الى الجزء سميت تضمنية وثانيهما ان يوضع اللفظ للمعنى البسيط بحسب
الخارج والمنحل الى جزئين فصاعدا عند العقل كمثل الانسان الموضوع للحيوان الناطق والامر الموضوع للوجوب في
وجه المنحل الى الطلب الراجح مع الالزام والحتم وهذا هو الذي يمكن دعوى كون الانتقال الى الجزء بعد الانتقال الى الكل
لان الكل لبساطته في الظاهر ربما ينتقل الذهن من اللفظ الى الكل من دون التفات الى اجزائه ثم من ملاحظة العقل له
وتحليله الى اجزائه ولكن تاخر الانتقال الى الجزء لا يوجب كون الدلالة التضمنية تابعة للمطابقة غاية الامر انه لاجل الجهل
بكون المدلول مركبا ذي اجزاء لا يحصل الالتفات الى الدلالة التضمنية لا انها فيها مع الدلالة على الكل والتحقيق
ان الدلالة التضمنية عين المطابقة واختلافهما انما هو بالاعتبار والاضافة لكون المركب عبارة عن عين اجزائه فالدلالة
على المركب هي عين الدلالة على الاجزاء نعم ربما لا يحصل الالتفات اليها لاجل الغفلة من تركب المدلول وهو لا يضر
في المقام على ما عرفت هذا كله اذا لوحظ الجزء من حيث كونه جزءا واما اذا لوحظ الجزء منفردا ومستقلا بذاته فلا ريب
ان الدلالة عليه انما هو بواسطة الدلالة على الكل وبتبعيته كما اسلفناه سابقا ولكن هذا ليس من الدلالة التضمنية
في شيء بل هي داخلة في الالتزامية وبالجملة ان المدلول التضمني بعد فرض كونه تضمنيا داخل في المنطوق الصريح لما عرفت من
كونه عين المدلول المطابقي وان اختلفا اعتبارا الثاني انه يظهر من الفاضل القمي ره وغيره كون المنطوق الغير الصريح من
قبيل المدلول الالتزامي وجعلوا منه الالتزاميات الثلث اعني المدلول عليه بالاقتضاء والتنبيه والاشارة وكذا يشكل
بما هو القانون في الدلالة الالتزامية من اعتبار تحقق اللزوم بين المعنى المطابقي والامر الخارجي اللازم عقلا او عرفا على
ما صرحوا به ولا ملازمة بين سؤال القرية وسؤال اهلها عقلا او عرفا في مثل قوله تعالى واسئل القرية وكذا بين رفع
الخطاء والنسيان وبين رفع المؤاخذة فيهما وقد اشتهر التمثيل بهما للدلالة الاقتضائية لكون الاول مما يتوقف صحة الكلام
عقلا على تقدير الاهل والثاني مما يتوقف صدقه على تقدير المؤاخذة ولو فرض التلازم بين سؤال القرية وسؤال
اهلها فلا بد ان يصح قولنا اسئل البيت واسئل البلد ونحوهما لعدم تعقل الفارق وليس بصحيح كما لا يخفى ويمكن الجواب
عنه بان المراد من اللزوم اعم من اللزوم المحقق بين نفس المعنيين مع ملاحظتهما في انفسهما كالعمى والبصر ومن اللزوم
الحاصل من الاجتماع في حيز لفظ خاص لاجل المؤانسة العرفية وبعبارة اخرى ان اللزوم بين المعنيين قد يكون بينهما
عند ملاحظتهما في انفسهما وقد يحصل بالتعبير عن المعنى الملزوم بلفظ خاص بحيث لو عبر عنه بلفظ اخر لما يحصل هذا

اللزوم ولذا ترى ان كونه جرحا مما ينتقل الذهن اليه من التعبير بابي لهب لا باسم اخر وكذلك الانتقال الى الجود من لفظ
الحاتم ولا يحصل الانتقال اليه بلفظ اخر وهو واضح وكذلك فيما نحن فيه لان للفظ سؤال القرية خصوصية ينتقل الذهن
منها الى السؤال عن اهلها بخلاف سؤال الدار وسؤال البلد ونحوهما والفارق العرف وكذا الكلام في رفع الخطاء و
النسيان وبالجملة ان لخصوصيات التراكيب مدخلا في الانتقال من معنى الى اخر في ضمن تركيب دون اخر ومن هنا تمنع
التعبير عن البخيل مثلا بالجبن في قول الشاعر ولو انكم شيئا تجدانك بجنة حاتم المحبة المجيبة وفيها الثالث ان
الفاضل القمي ره بعد ان ذكر ان المنطوق الغير الصريح هو المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة وذكر المراد
من دلالة الاقتضاء وامثلتها قال واعلم ان الذي يظهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة ان دلالة الاقتضاء مختصة
بالمجاز في الاعراب او ما يكون قرينته العقل ولم يكن لفظيا فعلى هذا فدلالة قولنا رايت اسدا يرمي على الشجاع ونحو ذلك
يكون من باب المنطوق الصريح او لا بد من ذكر قسم اخر ليشمل ساير المجازات انتهى وفي الفصول بعد ان ذكر اقسام المنطوق
الغير الصريح اعني المدلول عليه بدلالة الاشارة والاقتضاء والتنبيه الذي يعبر عنه بالايماء على النحو المتعارف في كتب القوم
ومثل لكل منها بما هو المعروف في كتبهم من ايتي الحمل والرضاع للاشارة وحديث الرفع واية سؤال القرية وقال اعتق
عبدك عني على الف للاقتضاء وخبر سؤال الاعرابي للتنبيه والايماء كما اسلفنا قال ولا يذهب عليك انه ينبغي تنزيل
ما ذكروه في هذا النوع على التمثيل لا التخصيص لعدم اختصاص بينها بالضابطة فيان يعم ما دل عليه اللفظ لا التزاما
بالسياق مع عدم ارادته واعلم ان القراين التي توجب صرف اللفظ عن معناه الحقيقي الى المعنى المجازي قد توجب
ذلك لتوقف صدق الكلام عليه كالنفي في قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون فانه محمول على النهي مجازا والقرينة عليه
لزوم الكذب على تقدير حمله على النفي او صحته كقولك جئني باسد يرمي فان الاسد الحقيقي لا يصح اسناد الرمي اليه الا
لانه مجازا او لا كان مستبعدا من شهادة الحال الوضعية مقال كقولك رايت اسدا في الحمام لان التقييد بكونه في الحمام
يبعد كونه اسدا حقيقيا وكذا لو كان في المقام ما يفيد ذلك ولا اختصاص في قرينة المجاز لا بواحد من هذه الاقسام
فدلالته ترجع الى احدى هذه الدلالات فيكون دلالته على الاولين دلالة اقتضائية وعلى الاخير دلالة ايمائية وقد توهم بعض
المعاصرين ان دلالة المجاز الذي يكون قرينته غير العقل داخل في المنطوق الصريح او لا بد من ذكر قسم اخر ليشملها وذلك
لما استظهر من امثلتهم الدلالة الاقتضائية من اختصاصها بالمجاز في الاعراب او ما يكون قرينته العقل وهذا فاسد
من وجوه اما اولا فلان ادخال المجاز في المنطوق الصريح غير سديد لانه ليس بمدلول مطابقي على ما هو المعروف بينهم
في تعريف المطابقة مع ان المعتدي صرح هنا باعتبار الوضع فيها ولم نقف على من يكون قلك منه وذلك اية كون الاصطلاح
عليه واما ثانيا فلان جعل القسمة غير شاملة لمثل هذا القسم مع انه من معظمها واظهرها مما لا يقبله الذوق السليم لما فيه
من دعوى خفاء مثل هذا الامر البين على انظار المحققين واما ثالثا فلان تمثيلهم لبعض الاقسام المذكورة بمثل

بالملاقيها المجاز باقسامه فلا وجه لتخصيصه بالمجاز في الاعراب او المجاز الذي قرينته العقل بحيث ذكره مثالا ومثّلنا
من بابه مع ان المثال الذي ذكره للذي قرينته العقل من باب المجاز في الاعراب ايضا وهذا الظاهر انتهى وانت خبير
بان ما اورده اولا مبنى على تفسير المطابقة بدلالة اللفظ على تمام ما وضع له كما فسّره به ولم يثبت ذلك عند الكل او
الاكثر بمجرد تصريح العضدى بذلك وعدم تعرض بعض اخر له لا يثبت الاصطلاح عند القوم مع ان التفتازاني في
المطول كما تقدم قد فسّره بدلالة اللفظ على تمام المراد ولا ريب انه على هذا التفسير يدخل المجاز في المنطوق الصريح
ومع التسليم يحتمل قريبا ان يكون مرادهم من الوضع هو الاعم من الشخصي والنوعي فيشمل تفسير المطابقة المجاز ايضا
بناء على تحقق الوضع النوعي في المجاز مع انه يمكن ان يكون مرادهم من المطابقة حيث جعلوا المنطوق الصريح عبارة عن
مدلول المطابقة والتضمن هو تمام المراد في خصوص المقام لا تمام الموضوع له والقرينة عليه عدم شمول اقسام المنطوق
الغير الصريح من الاقتضاء والتنبيه والاشارة للمجاز كما ستعرف مع بعد غفلتهم عن ذلك بان يدخل في المنطوق الصريح
وهو لا ينم الاعلى ما ذكرناه واما ما اورده ثانيا من استبعاد عدم جعل القسم الثالث القسم المذكور من المجاز اعني
ما كانت قرينته غير العقل مع كونه من معظمها ففيه انا استبعاد محض ان ثبت استقرار الاصطلاح على حصر الاقتضاء
فيما كانت قرينته العقل او كان من قبيل المجاز في الحذف لا وجه لهذا الاستبعاد واما ما عرفت عموم عنوان بعض هذه
الاقسام كما اورده ثالثا فالظاهر انه اراد به الاقتضاء لعدم العموم في غيره كما لا يخفى ففيه ان خصوصية المثال انما
لا تقتضي تخصيص العنوان اذا لم تظهر له قرينة وهي هنا موجودة وهي تخصيصهم المثال في دلالة الاقتضاء بما كانت
قرينته العقل او كان من قبيل المجاز في الحذف مع شيوع استعمال سائر اقسام المجاز وتداولها في كل مقام وكثرة ورود
امثلتها حتى ان مثل قولهم رايت اسدا يرمي ونحوه قد صار معروفا عند العوام والصبيان واما ما ادعاه من كون قولهم
رايت اسدا في الحمام من قبيل دلالة التنبيه والايماء فهو فاسد اذ التنبيه على ما صرحا به في تعريفه هو ان يقترن بالحكم
ما لو لم يكن علة له لاستبعد اقترانه به ولا ريب في عدم تصويره العلية في المثال ورابعا ان الظاهر بقرينة تخصيصهم
المثال في دلالة الاقتضاء بالقسمين دخول غيرهما في المنطوق الصريح لوضوح عدم كونه من قبيل التنبيه والايماء
كما عرفت وكذا من قبيل دلالة الاشارة اذ المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له والاستعمال فرع الارادة وهي
غير شاملة في دلالة الاشارة وهذا خلاصة الكلام في المجاز واما الكناية فالتحقيق انا ان قلنا بانها استعمال اللفظ
في الملزوم لينتقل الذهن الى اللازم كما حكي عن السكاكي فهي داخلة في المنطوق الصريح لفرض كونها المدلول عليه بالمعنى
الحقيقي المطابقي وان ترتب عليه الانتقال الى اللازم وان قلنا بانها استعمال اللفظ في اللازم مع جواز ارادة الملزوم
كما حكي عن المشهور فهي ح كالمجاز فالكلام فيها هو الكلام فيه ثم ان ما ذكرناه في المجاز انما هو مع عدم القطع بطريقة
الفاضل القمي وصاحب الفصول وغيرهما من تعرضهم لذكر المجاز في المقام من حيث كونه دلالة على المعنى المجازي من باب

المطابقة

المطابقة او الالتزام كما هو ظاهر علماء البيان والاقتضاء الحقنا ان المناسب لغرض الاصولي هو جعل المعيار في كون
المجاز من قبيل المنطوق الصريح او غير الصريح هو ملاحظة القرينة والتفصيل بحسبها على نحو ما اسلفنا وان كان الاكثر
لم يتعرضوا للمجاز في المقام **الرابع** انه لا اشكال في اعتبار المنطوق صريحا كان او غير صريح فيما افاد القطع به وكذلك
لو افاد الظن اما المنطوق الصريح فيدل عليه ما دل على اعتبار ظواهر الالفاظ واما غير الصريح فربما يظهر من السيد العميد
وغيره عدم الاعتداد به فيما افاد الظن نظرا الى كونه ظنا عقليا لم يدل عليه دليل وفيه منع واضح لكونه ظنا مستندا الى
ظواهر الالفاظ فيشمله ما دل على اعتبار الظواهر اذ لا فرق فيه بينها كان الدال والمدلول مستفادا من اللفظ بلا واسطة
او بواسطة المعنى المستعمل فيه **الخامس** انه اعتبار اقسام المنطوق الغير الصريح من دلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة
ليس من باب تنقيح المناط وهو واضح نعم ربما يحتاج في التنبيه الى التنقيح كما في قوله عليه السلام كفّر بعد سؤال الاعرابي بقوله
هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار شهر رمضان لان تعدية الحكم من الاعرابي الى غيره ومن المواقعة الى سائر
المفطرات ومن الاهل الى غيره ومن نهار شهر رمضان الى قضائه يحتاج الى تنقيح المناط ولا اعتداد بالظن في ذلك
فلا بد فيه من حكم عقلي او اجماع او نقل معتبر والا فيجب الاقتصار على مورد الرواية **السادس** انه قد اشتهر ان المنطوق
اقوى دلالة من المفهوم ويثمر ذلك في تقديم الاقوى على غيره عند التعارض وهو كلي بحسب النوع وربما يتفق في المفهوم
بحسب المقام فلا بد من ملاحظة خصوصيات المقامات **السابع** انه لا ريب بعد القول بحجية كل نوع من انواع المفاهيم
في صحة عدم ارادة المفهوم وهذا مما لا اشكال فيه في مفهوم المخالفة واما مفهوم الموافقة فالوجه فيه هو عدم الجواز
اذ العقل قاطع بارادة الاقوى عند ارادة الاضعف فاذا اريد حرمة التافيف فكيف لا يراد عدم حرمة الضرب والشتم
مع انه مستهجن عرفا ايضا فما تراه من بعض الفقهاء في ابواب الفقه من الغاء مفهوم الموافقة عند وقوع التعارض
بينه وبين دليل اخر جمعا بين الدليلين ضعيف جدا واما صورة العكس بان يراد المفهوم ويلغى المنطوق فاما في مفهوم
المخالفة فالوجه عدم الجواز ايضا لان المفهوم من قبيل المدلول الالتزامي والمنطوق من قبيل المدلول عليه بالمطابقة
والالتزام مستلزم للمطابقة فلا ينفك عنها مع ان المفهوم قيد المنطوق والتقييد به داخل في وضع اللفظ وان
كان نفس القيد خارجا عنه ولا معنى لبقاء التقييد مع فوات نفس القيد واما في مفهوم الموافقة ففي كيفية دلالة اللفظ
عليه اقوال ثلثة احدها كون اللفظ منقولا من معناه الحقيقي اللغوي الى ما يشمل المدلول عليه بالاولوية فاية التافيف
مثلا منقول الى اثبات حرمة مطلق الايذاء سواء كان بقول اف او بالشتم والضرب فالمفهوم ح يكون من اجزاء المنطوق
وثانيها كون دلالة اللفظ على المفهوم من باب الالتزام والثالث كون الدلالة من باب قياس الاولوية ولا اشكال
على الاول في جواز عدم ارادة المنطوق مع ارادة المفهوم لانه ح يصير من قبيل استعمال اللفظ في جزء معناه وكلي القول
بالنقل مرغوب عنه واما على الاخيرين فالكلام فيهما الكلام في مفهوم المخالفة **اصل** اختلفوا في حجية مفهوم

في مفهوم الشرط

في مفهوم الشرط

الشرط على اقوال فقيل بالحجية مطلقا كما هو المشهور وقيل بالعدم كذلك ونسب الى السيدين وقيل بالتفصيل بين الشرع
وغيره بالقول بالحجية شرعا دون غيره وقيل بالتفصيل بين الاخبار والانشاء بالحجية في الاول دون الثاني وليعلم ان
مرجع النزاع في حجية مفهوم الشرط وعدمها وكذا في غيره من المفاهيم الى النزاع في الصغرى بمعنى كون النزاع في وجود
المفهوم وعدمه لا في حجيته وعدمها بعد الفراغ من وجوده وقبل الخوض في المطلوب لابد في تمهيد مقدمات المقدمة الاولى
في بيان الملاقات الشرطية وهي على وجوه احدها الملازمة لغة بمعنى الالزام والالتزام وليس المراد من الملازمة تارة بمعنى
الالزام واخرى بمعنى الالتزام بل المراد الملازمة بمعنى الالزام الذي يلزمه الالتزام وهل هو حقيقة لغة في مطلق الالزام
والالتزام حتى يشمل الابتدائي منهما مثل اليمين والنذر او في خصوص الالزام والالتزام في ضمن العقد مثل البيع
ونحوه او في الالزام والالتزام في ضمن مطلق امر اخر وقد ورد في بعض الادعية اللهم اني اتوب اليك واشترط لك الا
اعود في معصيتك الظاهر كونه حقيقة لغة في الاخير كما يشهد به تتبع الادعية والاخبار والثاني هو مقتضى الجوهري
الظاهر مما ذكره في القاموس حيث قال الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه ويمكن تنزيله على ما ذكرناه والاول هو ما يقتضيه
الفاضل القمي ره من كلام الجوهري حيث قال الشرط معروف وكذلك الشريطة والجمع شروط وشرائط وقد شرط عليه كذا
يشرط ويشرط واشترط عليه وقال الفاضل المذكور ويفهم من ذلك انه اراد به مجرد الالزام والالتزام ولو يشمل النذر
واليمين وفي استفادة ذلك منه نظر اذ ليس في كلامه الا احالة معنى الشرط الى المعروف وليس المعروف الا ما ذكرناه لا
المثل من حمل كلام القاموس تفسيرا ليا لكلام الصحاح انه بعد الاحالة الى المعروف لابد من الاخذ بما هو المذكور في
كلام غيره وثانيها الملازمة بمعنى الشرط الاصولي في مقابل السبب وهو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود
وثالثها الملازمة بمعنى السبب خاصة وربما يدعى كونه معناه في العرف العام وربما يستظهر من كلام صاحب المعالم في
الاستدلال على حجية مفهوم الشرط حيث قال ان قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا
الشرط في اعطائه اكرامك نظرا الى كون تفسير الجملة الشرطية الظاهرة في السببية التامة المنحصرة بلفظ الشرط ظاهرا في
الملازمة على السببية التامة ولكن سيجيء الكلام فيه انشاء الله تعالى ورابعها الملازمة بالمعنى الاعم من الشرط الاصولي
والسبب اعني مطلق ما يتوقف عليه الشيء وخامسها الملازمة على الجملة الشرطية المصدرة بان واخواتها من ادوات الشرط
كما هو المصطلح عليه عند النحاة وهو بهذا المعنى هو محل النزاع في المقام والجملة الشرطية ايضا تستعمل في معان احدها [السببية]
التامة المنحصرة كما هو مقصود من قال بحجية مفهوم الشرط في المقام فيفيد الوجود عند الوجود والانتفاء عند الانتفاء
وثانيها السببية التامة الغير المنحصرة مثل ما لو تعدد السبب كما اذا قيل ان بلت فتوضأ وان نمت فتوضأ وثالثها [السببية]
غير التامة بمعنى مدخلية وجود الشرط في وجود الجزاء في الجملة وان لم يكن علة تامة له كما اذا قيل اذا وهبت صار الموهوب
ملكا للموهوب له مع اشتراط القبض في حصول الملكية لكون العقد مقتضيا للملك لا علة تامة له ورابعها مجرد كون الجزاء

ملازما لوجود الشرط بسبب ربط بينهما وهذا الربط اما لكون الشرط سببا للجزاء كما تقدم واما لكون الشرط سببا عن
الجزاء كما اذا قيل ان كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة واما لكونهما معلولين لعلة ثالثة كما اذا قيل ان كان النهار موجودا
كان العالم مضيئا لكون وجود النهار واضاءة العالم معلولين لوجود الشمس وخامسها مجرد مقارنة وجود الجزاء لوجود
الشرط من دون ان تكون مسببة عن وجود مناسبة وربط بينهما اما بان يكون الجزاء ثابتا على تقدير وجود الشرط ونقيضه
او ضده مثل قولنا اكرم زيدا وان لم يجيئك لان معناه على ما قيل اكرم زيدا ان جائك وان لم يجيئك فالشرط هو المجيء وعدم
المجيء فمقارنة وجود الجزاء للشرط من باب المقارنة من دون ربط ومناسبة بينهما باحد الوجوه المتقدمة ومثله قوله عليه السلام
اكرم الضيف ولو كان كافرا لان الشرط فيه ايضا هو كون الضيف مسلما وكونه كافرا ونحوه قوله عليه السلام نعم العبد صهيب
لو لم يخف الله لم يعصه واما بان يكون وجود الجزاء عند وجود الشرط من باب مجرد المقارنة الاتفاقية مثل قولنا كلما كان
الانسان ناطقا كان الحمار ناهقا وسادسها ما ذكره الفاضل القمي ره من كون الشرط سببا للتحقق التصديقي بالجزاء من المتكلم
لا للتحقق في نفس الامر قال الثالث ما يكون شرطا للتصديق والحكم من القائل لا الثبوت في نفس الامر مثل ان نزل الثلج فالزمان
شتاء فانه قد لا ينزل الثلج في الشتاء انتهى قوله فانه قد لا ينزل الخ اشارة الى عدم كون الشرط سببا للتحقق الجزاء في نفس الامر
ولكنك خبير بان جعل ذلك استعمالا على حدة في مقابل ما تقدم من موارد استعمالات الجملة الشرطية لا يخلو من نظر لان
الظاهر كون هذا من قبيل كون الشرط والجزاء معلولين لعلة ثالثة مثل ما تقدم من قولنا ان كان النهار موجودا كان العالم
مضيئا لكون نزول الثلج وكون الزمان شتاء مسببين عن امر ثالث وهو تأثير الكواكب وحركة الافلاك غاية الامر ان
يكون ذلك من قبيل المقتضي لا من قبيل العلة التامة ولذا قد يتخلف الشتاء عن نزول الثلج وبالعكس لكون تأثير الكواكب
وحركة الافلاك مشروطا بعدم وجود المانع كما هو الشرط في اقتضاء المقتضي وعليه واذا عرفت هذا فاعلم انه لا اشكال
في كون استعمال الجملة الشرطية في الاول على وجه الحقيقة واما الاشكال في كونه حقيقة فيه من باب الخصوصية حتى يكون
مجازا في غيره او من باب اطلاق الكلي على الفرد والمشهور كونها مجازا في الخامس نظرا الى كون المتبادر من الجملة الشرطية
هو ما كانت بين الجزاء والشرط احدى علاقات التلازم من كون الجزاء مسببا عن الشرط او بالعكس او كونهما مسببين من
ثالث وفيها انتفت المناسبة والربط بينهما فيكون الاستعمال فيه مجازا لا محالة هذا ولكن للمانع ان يمنع المجازية في هذا
القسم ايضا اما فيما كان الجزاء ثابتا على تقدير وجود الشرط ونقيضه او ضده مثل اكرم الضيف ولو كان كافرا على ما تقدم
فان المجازية انما تلزم لو كان المقصود من مثله مجرد بيان تعميم الحكم على تقدير وجود الشرط ونقيضه او ضده لخروج الشرط
عن الشرطية ح وليس كذلك بل الظاهر ان امثال هذا التركيب انما يستعمل في مقام دفع توهم المخاطب واعتقاده لنقيض الحكم
او ضده بان يتوهم المخاطب ان من يجب اكرامه من الاضياف هو المسلم دون الكافر فقولنا اكرم الضيف ولو كان كافرا
لتوهمه وتنبيه على كون الكافر ايضا واجب الاكرام وتخصيص الكافر بالذكر انما هو من باب ذكر الفرد الخفي لكونه داخلا في حكم

توجه فالمقصود من ذكره انما هو تنبيه المخاطب لينتقل ذهنه من ذكر هذا الفرد الى ان العلة لوجوب الاكرام هو القدر
الجامع بينه وبين الفرد الاخر الذي توهم اختصاص الحكم به وهو مطلق الضيف مسلما كان او كافرا فقولنا اكرم الضيف ولو
كان كافرا في قوة قولنا ان ورد عليك ضيف فاكرمه فوجوب الاكرام مع كونه مسببا من ورود الضيف مطلقا تكون الجملة
الشرطية مستعملة في معناها الحقيقي اعني ما تحققت فيه بين الشرط والجزاء احدى علائق التلازم ويحتمل ان يكون المقصود
من ذكر الفرد الخفي هو دفع توهم كون خصوصية هذا الفرد المذكور مانعة من الحكم ان كان المخاطب متوهما ثبوت الحكم للفرد الاخر
خاصة فادعى المتكلم في مقام دفع توهم كون خصوصية هذا الفرد مانعة لثبوت الحكم الكلام الاولى ثبوت الحكم للفرد الاخر
على طريق الاولوية على تقدير شبهة لهذا الفرد المذكور فيكون التلازم ح بين الشرط والجزاء بحسب الدعوى ولكن هذا
انما يتم على تقدير كون المراد من التلازم المعتبر في الجملة الشرطية اعم من التلازم الحقيقي والادعائي مع انه على تقدير تسليمه انما
يتم في مثل قوله عليه السلم نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه واما في مثل اكرم الضيف ولو كان كافرا فلا اذ الشرط الذي
في الكلام هو كون الضيف مسلما وكونه كافرا فرض حذف المعطوف وليس هو من قبيل اثبات الحكم لاحد الفردين في الذكر
بحسب الدعوى وللاخر بالاولوية واما فيما كان وجود الجزاء عند وجود الشرط من باب مجرد الاتفاق مثل قولنا ان كان
الانسان ناطقا كان الحمار ناهقا فيمكن القول بالحقيقة فيه ايضا بناء على توهم عامة الناس تحقق التلازم بينهما او تخيلهم
كون نهاقة الحمار مسببا من كون الانسان ناطقا الا انه مع تحقق التفارق بينهما بحسب الخارج ولو من باب الاتفاق وربما
يتوهم العامة كون ذلك ناشيا من التلازم الناشي من كون احدهما علة للاخر او كونهما معلولين لثالث ولكن دعوى الحقيقة
ح انما يتم ايضا على تقدير كون المراد من التلازم اعم من التلازم الحقيقي والزعمي وكيف كان فحيث قد عرفت ان الجملة الشرطية
انما هي حقيقة فيما تحقق ربط وعلاقة بين الشرط والجزاء فهل تختص الحقيقة بما كانت بينهما علاقة السببية بان كان الشرط
سببا للجزاء او يكفي فيها وجود احدى العلائق المتقدمة وعلى الاول فهل الحقيقة تختص بالسببية التامة بان كان الشرط
سببا تاما لحصول الجزاء او يكفي مطلقها وعلى الاول ايضا فهل يعتبر في الحقيقة كون الشرط سببا تاما منحصرا او يكفي كونه
السبب التام وعلى التقادير الاول في المراتب الثلث فهل ظهور الجملة الشرطية في ذلك من باب الوضع او الاطلاق الكلام
والاقرب في المرتبة الاولى هو ظهور الجملة الشرطية في علاقة السببية من باب الوضع لان المتبادر من قولنا ان جاءك زيد
فاكرمه هو ترتب وجوب الاكرام على المجي وتاثير المجي فيه وهذا التبادر وضعي لا اطلاقي لكونه ناشيا من حاق اللفظ كما يشهد
به الوجدان السليم لا من انصراف المطلقات الى بعض افرادها على ما ذكروه اما ناشيا من كثرة استعمالها في الافراد المنصرف اليها
او من غلبة وجودها او من كونها اكملها ومع تسليم الغلبة فيما نحن فيه وجودا او استعمالا وتسليم كون كمال الفرد سببا للانصراف
فنمنع كون منشا التبادر في المقام هو الانصراف لاحد الامور المذكورة اذ الوجدان مع الغفلة من الشوائب ومع قطع النظر
من الامور المذكورة شاهد لاستناد التبادر الى حاق اللفظ ومع فرض الشك في استناده اليه او الى الانصراف فالاصل

في التبادر كونه وضعيا كما عن بعضهم ولكنه بمعزل من التحقيق كما تقرر في محله ومما ذكرناه يظهر ايضا عدم استناد ما ادعيناه
من الظهور الى الاطلاق بتقريب ان يقال ان ادوات الشرط لما كانت مفيدة لكون الجزاء لازما لحصول الشرط سواء
كان الشرط علة للجزاء او بالعكس او كانا معلولين لامر ثالث فكان الحكم بلزوم حصول الجزاء عند حصول الشرط فيما كان
الجزاء علة للشرط مثل قولنا ان كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة محتاجا الى التقييد بكون لزوم الثاني للاول انما
هو لاجل وجود الاول عند وجود الثاني والا فالحكم بلزوم الثاني للاول على الملازمة لا يصح لعدم صحة الحكم بلزوم العلة للمعلول
الا لاجل كونها علة له وكذلك فيما كانا معلولين لامر ثالث اذ الحكم بلزوم احد المعلولين للاخر لا يصح الا على تقدير وجود الامر
الثالث لعدم الملازمة بين المعلولين بحسب ذاتهما فالحكم بلزوم الثاني للاول على الاطلاق من دون تقييد انما يصح على
تقدير كون الجزاء معلولا للشرط والوجه فيما ذكرناه من عدم استناد الظهور المتنازع فيه الى الاطلاق بالمعنى المذكور
هو الوجدان ايضا لما عرفت كون المتبادر من حاق لفظ الجملة الشرطية على ما يحكم به الوجدان السليم هو ترتب الجزاء على الشرط
بحيث يكون وجود الشرط مؤثرا في وجوده والاقرب ايضا في المرتبة الثانية كون الجملة الشرطية ظاهرة في كون الشرط علة
تامة لوجود الجزاء ولكن في كون ذلك مستندا الى الوضع بحيث لو ثبت من الخارج لحصول الجزاء شرط اخر كما اذا قال ان
ان وهبت صار الموهوب ملكا للموهوب له وثبت من دليل اخر اشتراط حصول الملك في الهبة بالقبض مثلا كانت مجازا
او الى الاطلاق وعدم ذكر قيد الشرط المحتمل لاحتمال الامرين وعدم المعين لاحدهما كان الوجدان معينا لاحدهما في المرتبة
الاولى واما المرتبة الثالثة اعني كون الجملة الشرطية ظاهرة في السببية التامة المنحصرة حتى تفيد ثبوت الجزاء عند ثبوت
الشرط وانتفائه عند انتفائه فالاقرب هو ذلك والكلام في استناد هذا الظهور الى الوضع او الاطلاق او دلالة العقل
سيجي مستوفى في اثناء ان شاء الله تعالى فتلخص بما ذكرنا ان مقتضى الجملة الشرطية بحسب المنطوق هو كون الشرط سببا للجزاء
سببية تامة منحصرة ويلزمه الانتفاء عند الانتفاء بالوضع او الاطلاق او العقل على ما سيجي **المقدمة الثانية**

في تحرير محل النزاع

في تحرير محل النزاع فنقول لا ريب في دخول حروف الشرط مثل ان ولو واذا وكذا كلم المجازات مثل من ومتى ونحوهما في محل
النزاع واما المتضمن لمعنى الشرط من ظرف او موصول او مبتدا له فخارج من مصب كلماتهم ولكنه ملحق بما ذكر في كلمات بعضهم
في كونه مشمولا للنزاع ولا فرق ايضا في الجملة الشرطية بين مواردها في كونها مشمولة للنزاع ولكن ربما يظهر من الشهيد الثاني
خروج الجمل الشرطية الواقعة في حيز التحديد والايمان والاوقات من محل النزاع نظرا الى اجماعهم على حجية المفهوم فيها
حيث قال في تمهيد القواعد لا اشكال في دلالتها في الشرط والصفة في مثل الوقف والوصايا والنذر كما اذا قال وقفت
هذا على اولادي الفقراء او ان كانوا فقراء او نحو ذلك انتهى وقد نقل ايضا عن الاكثر تخريج ذلك من محل النزاع لا لاجل
اجماعهم على اعتبار المفهوم فيها بل لعدم قابليتها لارادة المفهوم وذلك لان المفاهيم انما تعتبر حيث كان ما ينتفي به
الحكم المنطوق به في طرف المفهوم قابلا للاشتراك اذ تقييد منه لا يصدق الا مع قابلية الموضوع في طرف المفهوم لذلك

والاعلام لم يكن قابلا للاثبات فارادة نفيه منه بمفهوم الكلام لا تتضمن فايدة لكونه تحصيلا للحاصل فاذا قيل ان جاءك
زيد فاكرمه فعدم المجيء كما انه قابل للانشاء ترتب عدم وجوب الاكرام عليه كذلك هو قابل للانشاء ترتب وجوب الاكرام عليه
فارادة المفهوم ح تفيد انشاء ترتب عدم الوجوب عليه هذا بخلاف الجمل الشرطية الواقعة في الوقف والوصايا ونحوهما
لانه اذا قيل وقفت هذا على الاولاد ان كانوا فقراء فبمجرد انشاء الوقف للاولاد في حال فقرهم يخرج الاولاد بحكم الشرع
من قابلية انشاء الوقف لهم في حال غنائهم ولو بانشاء اخر فلا يكون لمثل هذا الشرط مفهوم لما عرفت من عدم قابلية
الموضوع في طرف المفهوم لانشاء ترتب الحكم المنطوق به او نقيضه عليه ولو بانشائين مختلفين بخلاف المثال الاول لانه ان
اريد من الحكم المنفي في طرف المفهوم في المثال ايضا الحكم الجزئي المنطوق به الصادر من متكلم خاص بالفاظ خاصة في زمان
خاص فلا ريب ان هذا الحكم الجزئي الثابت عند وجود المجيء ينعدم عند العدم بانشاء جزئي خاص غير قابل للاثبات عند وجود الموضوع
في طرف المفهوم فيلزم على ما بنيت عليه الامر ان لا يكون لشيء من الجمل الشرطية مفهوم اصلا وان اريد به مطلقا بان اريد
انشاء ترتب نوع مطلق وجوب الاكرام على عدم المجيء كان اللازم ح ان يكون الحكم المنطوق به في طرف المنطوق ايضا
هو ذلك الحكم المطلق اذ المسلوب في طرف المفهوم هو المثبت في طرف المنطوق فيلزم ح ان تكون الحروف موضوعة
بالوضع العام للموضوع له العام وليس كذلك لان الموضوع له في الحروف خاص وان كان الوضع عاما ومقتضاه كون ادات
الشرط موضوعة للربط الجزئي وهو الربط الحاصل بين خصوص انشاء الاكرام الصادر من متكلم خاص بالفاظ خاصة
وبين المجيء بحيث يفيد ثبوته عند ثبوت المجيء وانتفائه عند انتفائه فلو كان الحكم المربوط بالموضوع هو الحكم الكلي اعني
الاعم مما كان حاصلا بهذا الانشاء الخاص او بغيره فهو ينافي كون الموضوع له في الادات كسائر الحروف جزئيا لعدم
جزئية الربط ح كما لا يخفى لانا نقول ان انتفاء الشق الثاني ممنوع كون كلية الحكم المربوط بالموضوع مستلزمة لكلية الربط
الحاصل بينهما بل الربط الحاصل بينهما جزئي حقيقي وان كان الحكم المربوط كليا فاذا قيل ان جاءك زيد فاكرمه فالحكم المنشأ
وان كان هو مطلق الاكرام المترتب على المجيء مع قطع النظر عن كونه منشأ بهذا الانشاء الجزئي الخاص او بغيره ولكن
انشاء الربط بين هذا الاكرام الكلي والمجيء جزئي حقيقي اذ كلية الحكم المربوط لا تستلزم كلية الربط الحاصل بينه وبين الموضوع
فالواضع قد لاحظ مطلق الربط بين شيئين ووضع ادات الشرط للجزئيات الاضافية لهذا المفهوم الكلي منها ترتب
وجوب مطلق الاكرام على المجيء في المثال ومنها ترتب وجوب اعطاء درهم للرؤية في مثل قولنا ان رايت زيدا فاعطه
درهما وهكذا فكلية وجوب الاكرام والاعطاء فيهما لا ينافي خصوصية الموضوع له في الادات كما ان كلية الهلاك والكذب
في مثل قولنا هلك الناس بالكذب لا ينافي وضع الباء للجزئيات مفهوم مطلق السببية ومما ذكرناه يظهر ان الالتزام
بعموم الموضوع له في الحروف كما هو مذهب بعض اهل العربية في مقام الجواب عن السؤال المذكور كما صدر من الفاضل
المشتهر الزام تشبث بالحشيش لاجل العجز عن دفعه كما لا يخفى واما ثانيا فمع تسليم وجود المفهوم في الجمل الشرطية الواقعة

في الوصايا والنذور ونحوهما فان ذلك انما هو لاجل خصوصية المقام الكاشفة عن ارادة المتكلم له لا لاجل الوضع ولذلك
يعتبر مفهوم اللقب ايضا في مثل الوقف ونحوه مما ذكرنا فاذا قيل وقفت هذا على فقراء هذا البلد لا يجوز التعدي الى فقراء
غير هذا البلد ولا الفقراء غيره فلو كان ذلك لاجل الوضع لكان اللازم ان يقول المشهور بحجية مفهوم اللقب ولو في المحاورات وما
ذكرناه هو الوجه في اعتبار مفهوم الالقاب في الحدود وايضا لو كان مراده اعتبار المفهوم في الوقف والوصايا ونحوها لاجل
ما ذكرناه من خصوصية المقام فلا اختصاص لذلك بالعقود الشرعية بل كل مقام قامت القرينة على ارادته فهو كذلك

المقدمة الثالثة في تأسيس الاصل في المسئلة حتى يكون معولا عليه عند العجز عن ترجيح ادلة احد الطرفين فنقول ان مقتضى
الاصل هو القول باعتبار المفهوم لما عرفت انفا ان ظاهر الجملة الشرطية هو كون الشرط سببا لما الجزاء فاذا شك في كونه
سببا تاما منحصرا حتى ينتفي الانتفاء عند الانتفاء وعدمه حتى لا ينتفي فاصالة عدم وجود سبب تام اخر للجزاء تقتضي ثبوت
الجزاء عند ثبوت الشرط وانتفائه عند انتفائه وهو معنى حجية المفهوم فاذا قيل اذا بلت فتوضا وشك في انحصار
سبب الوضوء في البول فاصالة عدم غيره تقتضي عدم ثبوت وجوب الوضوء عند عدم البول سواء وجد شيء اخر في
الخارج يشك في سببيته ام لا الا ان يقوم دليل على خلافه فيعدل ح عن مقتضى الاصل الى ما اقتضاه الدليل كما اذا دل
دليل على كون النوم ايضا سببا تاما فلا بد ح من الحكم بانحصار السببية فيهما الا ان يقوم دليل اخر على سببية امر ثالث ايضا وهكذا
لا يقال ان الحكم المذكور في الجزاء ربما يكون موافقا للاصل كما اذا قيل ان جاءك زيد يباح لك اكرامه فالقول بعدم حجية
المفهوم ح يكون موافقا للاصل اذ الاصل هو جواز اكرامه مع عدم مجيئه ايضا فلا يتم الكلية المدعاة لانا نقول ان الاصل
الاولي اعني الاباحة قد انقطع بوجود الجملة الشرطية الظاهرة في كون الشرط سببا تاما للجزاء وان حصل الشك في انحصاره
فيه لان الحكم باباحة الاكرام مثلا لو كان لاجل اصالة الاباحة لنفي التصريح بكون المجيء سببا تاما لاباحة الاكرام كما هو ظاهر الجملة
الشرطية لان ظاهرها ما يقتضيه خصوص المجيء في الحكم بالاباحة وان لم يعلم انحصار السبب فيه ونظيره ما لو جعل الشارع سوق
المسلمين من امارات الطهارة لانه يعلم من ذلك انقلاب الاصل الاولي اعني اصالة الاباحة بالنسبة الى الحكم بعدم وجوب
الاجتناب من مشكوك الطهارة والنجاسة وان لم يعلم انحصار امارة الطهارة في السوق بل لو علم امارة اخرى ايضا مثل
يد المسلم ونحوها لا يقال لو كان القول باعتبار المفهوم موافقا للاصل لا يبقى حاجة في تجشم القائلين بالمفهوم باقامة
الادلة والبراهين لاثبات المفهوم ولكفاهم ان يتشبثوا في ذلك الى الاصل لانا نقول لعل غرضهم من اقامة الدليل على
اعتبار المفهوم هو اثبات الظهور اللفظي للمفهوم وتظهر ثمرة ذلك عند التعارض لان المفهوم لو كان من باب الاصل
لا يقاوم شيئا من الادلة لعدم معارضة الاصل بالدليل ولو كانت دلالته بحسب العموم او الاطلاق بخلاف ما لو كان
اعتباره من باب الظهور اللفظي فانه ح يقدم المفهوم على المنطوق ولو لاجل خصوصيته او خصوصية المقام ولا تخصيص
العام بمفهوم المخالفة وهو لا يتم على تقدير اعتباره من باب الاصل واذا تمهدت هذه المقدمات فاعلم ان ما احتج

في اعتبار مفهوم الشرط على اقوال فقيل بالاثبات مطلقا وهو المشهور وقيل بالنفي مطلقا وعزي الى السيدين وقيل
بالتفصيل بالحجية شرعا لا لغة وعرفا وقيل بالتفصيل بين الانشاء والاخبار بالحجية في الاول دون الثاني والاقرب
هو الاول للتبادر لان المتبادر من الجملة الشرطية هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط بمعنى كون المتبادر منها معنى لازمه
انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط الا ان ما ذكرناه هو المتبادر منها بالخصوص حتى يقال ان المفهوم لو كان متبادرا من اللفظ
لكان اللفظ حقيقة فيه فيلزم كون اداة الشرط على تقدير تسليمها من قبيل اللازم للمعنى الحقيقي لا نفسه ونظيره قولهم في
مبحث الاوامر ان المتبادر من صيغة الامر هو الوجوب لان مرادهم ايضا هو ما ذكرناه من كون المتبادر منها معنى لازمه
الوجوب وهو الطلب الخاص الذي لازمه الحتم والالزام وما ذكرناه في معنى الجملة الشرطية ليس منافيا لاصطلاح علماء
الميزان كما توهم الفاضل القمي ره وسيتضح بتقريب ان علماء الميزان قد ذكروا في القياس الاستثنائي ان وضع المقدم
يستلزم وضع التالي ولكن رفع المقدم لا يستلزم رفع التالي وان وضع التالي لا يستلزم وضع المقدم ولكن رفع
التالي يستلزم رفع المقدم فاذا قيل ان كان هذا انسانا كان حيوانا ثم قيل ح ولكنه انسان فهو يستلزم كونه حيوانا
ايضا بخلاف ما لو قيل ولكنه حيوان لانه لا يستلزم كونه انسانا وان قيل ولكنه ليس بحيوان فهو يستلزم عدم كونه انسانا
بخلاف ما لو قيل ولكنه حيوان لانه لا يستلزم كونه حيوانا وهذا ينافي ما ادعيناه من كون مقتضى الجملة الشرطية هو كون
الشرط سببا تاما منحصرا للجزاء لان مقتضاه كون وضع كل من المقدم والتالي مستلزما لوضع الاخر وكذلك رفعه لرفعه
كما هو مقتضى العلية التامة ووجه عدم المنافاة هو ابتناء ما ذكرناه على بيان مقتضى الجملة الشرطية بحسب وضعها وما
ذكره علماء الميزان مبني على قاعدة الملازمة وذلك لانه اذا كان شيء لازما لشيء اخر فثبوت الملزوم يستلزم ثبوت اللازم
والا لم يكن لازما له وهو واضح دون العكس لجواز كون اللازم اعم فلا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم لجواز تحققه مع ملزوم
اخر وكذلك ثبوت اللازم لا يستلزم ثبوت الملزوم لما عرفت من جواز كونه اعم ولكن انتفاءه يستلزم انتفاءه والا لم يكن
لازما فغرض علماء الميزان انه اذا ثبت لزوم شيء لشيء فقاعدة الملازمة هو ما ذكروه من الوجوه الاربعة بحسب الواقع
وذكرهم الجملة الشرطية وتعبيرهم باستثناء وضع المقدم او التالي او رفعهما في بيان القياس الاستثنائي ليس مبنيا
على ظاهر الجملة الشرطية لينافي ما اخترناه بل غرضهم من ذكرها انما هو مجرد كون الجزاء لازما وجوديا للشرط بحسب ما عليه
ما يقتضيه التلازم من الوجوه الاربعة لما عرفت من جواز استعمال الجملة الشرطية في مجرد علاقة التلازم فما ذكروه
لا ينافي تسليمهم لظهور الجملة الشرطية فيما اخترناه والسر في عدم بنائهم عند بيان كيفية النتائج توقف مطالب علم الميزان
على امارات الظواهر وبيان اوضاع الالفاظ الا من حيث تأدية المراد في القياس الاستثنائي على مقتضى وضع الجملة الشرطية
هو عدم تعلق غرضهم بظواهر الالفاظ بخلاف علم الاصول الموضوع لمعرفة كيفية استنباط الاحكام الشرعية من ادلتها
التفصيلية ثم انه مما يؤيد ما ادعيناه من التبادر هو فهم اهل اللسان من الجملة الشرطية ما ذكرناه من السببية التامة المنحصرة

المتحققة

المتحققة لثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط وانتفائه عند انتفائه كما يستفاد من جملة من الاخبار **ومنها** ما روي ان
يعلى بن امية سأل عمر بن الخطاب فقال ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال تعالى وليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة
ان خفتم فقال له عمر قد عجبت مما عجبت منه فسأل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقته فهما من قوله تعالى ان خفتم انتفاء التقصير عند انتفاء الخوف مع تقرير النبي صلى الله عليه وآله
لفهم عمر عند سؤاله حيث اجاب بان التقصير مع عدم الخوف صدقة تصدق الله تعالى بها فاقبلوها فيظهر من
ذلك ان دلالة الرواية من وجوه ثلثة فهمهما وتقرير النبي صلى الله عليه وآله وسلم **ومنها** ما روي من انه لما نزل
قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال صلى الله عليه وآله لأزيدن على السبعين فدلت
الرواية على انه ص قد فهم من الاية انتفاء عدم المغفرة مع انتفاء الاستغفار سبعين مرة ولذا قال ص لأزيدن
وانتفاء السبعين وان كان قد يكون بالنقص منها واخرى بالزيادة عليها الا ان الاول حيث كان لا يوجب المغفرة
بالاولوية القطعية فحمل انتفاء السبعين بالزيادة عليها فقال لأزيدن **ومنها** ما ورد في قوله تعالى ادعوني
استجب لكم فيما رواه القمي ره عن الصادق عليه السلم انه قال له رجل جعلت فداك ان الله تعالى يقول ادعوني استجب
لكم وانا ندعو فلا يستجاب لنا فقال عليه السلم انكم لا تفون لله تعالى بعهده انه تعالى قال اوفوا بعهدي اوف
بعهدكم فقد فهم السائل من قوله تعالى ادعوني استجب لكم المتضمن لمعنى الشرط السببية التامة المنحصرة لانه
حيث زعم تخلف المعلول المستفادة من الشرطية سأل عن سبب ذلك واجاب الامام عليه السلم بكون الاستجابة معلقة
في قوله تعالى اوفوا بعهدي اوف بعهدكم بالوفاء بعهده تعالى فالتخلف انما هو لاجل عدم وفائكم بعهده تعالى
فالتخلف انما هو لاجل عدم وفائكم بعهده تعالى وفي جوابه عليه السلم ايضا دلالة على كون مقتضى الشرطية هو الانتفاء
عند الانتفاء والالماح الجواب بقوله تعالى اوفوا بعهدي اوف بعهدكم المتضمن ايضا لمعنى الشرط فتكون دلالة
الرواية ح على المدعى من وجهين **ومنها** ما رواه القمي ره في تفسيره والصدوق في معاني الاخبار عن الصادق
عليه السلم في قوله تعالى في قضية ابرهيم بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون قال عليه السلم ما فعله وما كذب
ابرهيم قلت فكيف ذلك قال عليه السلم قال ابرهيم ع فاسئلوهم ان كانوا ينطقون فكبيرهم فعل وان لم ينطقوا فلم يفعل
كبيرهم شيئا فما نطقوا وما كذب ابرهيم ع ووجه الدلالة واضح لانه ع قد استفاد من التعليق في قوله تعالى ان كانوا
ينطقون انهم لم ينطقوا فلم يفعله كبيرهم ولم يكذب ابرهيم ع وهذه الاخبار مع قطع النظر عما ادعيناه من التبادر
ادلة على المدعى ومعه مؤيدة له وكاشفة عن صدقه وبالجملة انه لا اشكال في صدق التبادر الذي ادعيناه **وانما**
الاشكال في ان هذا التبادر ناش من الوضع او الاصل او الاطلاق او العقل كما يظهر من بعضهم والمشهور هو
الاول فذهبوا الى كون التبادر مستندا الى حاق اللفظ ولكنه مشكل لاحتمال كونه وفهم اهل اللسان مستندا الى

اصالة عدم سبب آخر للجزاء سوى الشرط المذكور لان الجملة الشرطية وان كانت ظاهرة في كون الشرط سببا تاما للجزاء
الا ان تبادر السببية التامة المنحصرة يحتمل ان يكون مستندا الى اصالة عدم سبب آخر للجزاء بحيث يصح اسناد ثبوت
الجزاء اليه عند انتفاء الشرط المعلق عليه وجوده في ظاهر الامر لان مقتضى هذا الاصل حيث كان مركوزا في الاذهان توهم
الجاهل كون التبادر مستندا الى حاق اللفظ دون اللفظ مع ضميمة الاصل فيدعى كون التبادر وضعيا لا يقال ان التبادر
لو كان ناشيا من الاصل لما كان وجه لتقديم مفهوم الشرط على العمومات المخالفة لكونها من الادلة الاجتهادية الحاكمة
على الاصول ولا ريب في انفهام التخصيص عند اهل اللسان لان المولى لو قال لعبده اكرم العلماء ثم قال ان جاءك زيد
العالم فاكرمه يفهمون منه عدم وجوب اكرام زيد على تقدير عدم مجيئه لانا نقول هذا الاصل موضوعي حاكم على
العمومات المخالفة وذلك لانك قد عرفت ظهور الجملة في كون الشرط سببا تاما للجزاء فاذا ثبت انحصاره ايضا ولو
بالاصل تكون مفسرة بحال ساير العمومات المخالفة ومبينة للمراد منها وذلك مثل انه اذا ثبت كون الماء مطهرا
ومطهرا بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فقوله عليه السلام الماء اذا بلغ قدر كر لم ينجسه شيء بعد اثبات كون
الكر سببا تاما منحصرا لعدم انفعال الماء باصالة عدم كون شيء آخر سببا لعدم الانفعال يكون مفسرا للاية ومبينا
للمراد بكون المقصود طهورية الماء وعدم انفعاله بالملاقات مشروطا بما قد ذكر فتكون الرواية بمفهومها مخصصة
لعموم الاية نعم تظهر ثمرة كون التبادر ناشيا من الاصل فيما لو كان المفهوم معارضا بدليل خاص آخر مثل ما اذا دل
دليل على عدم انفعال الجاري ايضا بالملاقات فيقدم عليه لا لاجل قوة المنطوق بالنسبة الى المفهوم بل لاجل
معارضة الاصل بالدليل كما هو واضح والتحقيق هو التفصيل بتسليم كون التبادر وضعيا بالنسبة الى ادوات الشرط و
ناشيا من الاصل بالنسبة الى مدخولها وذلك لان المشهور في محل توهم تبادر السببية التامة المنحصرة من الجملة
الشرطية وكون هذا التبادر وضعيا ان ارادوا تبادر هذا المعنى من ادوات الشرط المفيدة لتعليق شيء بشيء فهو
حق لان التبادر منها ليس مطلق التعلق بل التعليق الخاص اعني تعليق شيء بعلته التامة المنحصرة وهذا التبادر مستند
الى حاق اللفظ بحكم شهادة الوجدان فيكون وضعيا وان ارادوا كون التبادر من الجملة الواقعة بعد الادوات هو كونها سببا
تاما منحصرا للجزاء وان هذا التبادر وضعي ففيه منع كونه وضعيا لقوة احتمال كونه ناشيا من الاصل على نحو ما قررناه
فاذا قيل ان جاءك زيد فاكرمه فتبادر كون المجيء سببا تاما منحصرا انما هو ناش من اللفظ بضميمة الاصل لان اللفظ
حيث افاد كون الجزاء سببا تاما للجزاء اعني ما استفدناه فبواسطة اصالة عدم وجود سبب آخر يتوقف وجود الجزاء ينتقل
الى الذهن كون المجيء سببا منحصرا لوجوب الاكرام وبعد اثبات كون المجيء سببا تاما منحصرا ولو بالاصل يثبت كون الاداة
حقيقة في تعليق وجوب الاكرام بالمجيء فاذا ثبت من دليل آخر وجوب اكرامه عند التسليم ايضا فذلك يكشف عن كون
الادات مستعملة في نظر المتكلم في تعليق الجزاء اعني وجوب الاكرام على احد الامرين الا انه قد ذكر احدهما في اللفظ و

امال بيان الامر الى الخارج او المجاز ان الادات حقيقة في تعليق الجزاء بالنسبة الى ما هو سبب تام منحصر في نظر
لا بالنسبة الى ما جعل شرطا في ظاهر اللفظ فلو ثبت من الخارج او الاصل كون السبب المنحصر هو الشرط المذكور كانت
الادات حقيقة في تعليق الجزاء عليه لاجل انطباقه على الملحوظ في نظر المتكلم ولو ثبت من الخارج وجود سبب آخر ايضا
للجزاء كانت الادات حقيقة في التعليق الخاص الملحوظ في نظر المتكلم وهو تعليقه على وجود احد الامرين وتقييد الربط
بينه وبين الشرط المذكور في الجملة لكونه احد السببين بالغرض وقد ذكرنا سابقا ان الجملة الشرطية اذا لوحظت في نفسها
انما تفيد ربط وجود الجزاء بالشرط في الجملة واما كون الشرط سببا تاما للجزاء من دون مدخلية قيد آخر فيه فانما يثبت بالاطلاق
الشرط وعدم تقييده بقيد كما اسلفناه واما كونه سببا تاما منحصرا فانما يثبت باصالة عدم قيام سبب آخر مقامه ومن هنا
يظهر ان الجملة الشرطية اذا لوحظت في نفسها لا تفيد الوجود عند الوجود الا بواسطة الاطلاق ولا الانتفاء عند الانتفاء
الا بواسطة الاصل ولكن قد عرفت ان قوة احتمال استناد انفهام تامية السبب وانحصاره الى الوضع دون الاطلاق والاصل
ويظهر من العلامة كون استناد وجود الجزاء الى الشرط عند التعليق بالادات الى الوضع بمعنى مدخليته في وجوده وعدم
حصوله بدونه اما كونه سببا تاما منحصرا او جزء من السبب التام المنحصر فان لم يستفد منه خصوص السببية التامة
المنحصرة وحاصله انه اذا قيل ان جاءك زيد فاكرمه يستفاد من هذا التعليق انحصار ارتباط وجود الجزاء بهذا الشرط
اما لكونه سببا تاما منحصرا او جزء منه اما كونه سببا تاما منحصرا فلا يستفاد من هذا التعليق وهذا هو المراد من
قول المحكي عن التهذيب ان الامر المعلق بكلمة ان يعدم عند عدم الشرط الا انه ليس علة لوجوده ولا مستلزما له فلو لم
يستلزم العدم العدم لخرج عن كونه شرطا انتهى وما ذكرناه يظهر فساد ما اورد عليه المحقق القمي ره من انه خلط بين
اصطلاح النحاة واصطلاح الاصوليين لاجل جعله النزاع في الثاني دون الاول حيث حكم بالعدم عند العدم دون
الوجود عند الوجود ووجه الفساد واضح مما قررناه لما عرفت من كون مقصوده جعل النزاع في الشرط النحوي اعني الجملة
الواقعة بعد ادات الشرط كما هو صريح كلامه ايضا الا انه قد تخيل عدم اقتضاء ذلك الا للعدم عند العدم دون الوجود
عند الوجود على ما عرفت وبهذا الوجه ايضا يمكن توجيه كلام صاحب المعالم حيث قال ان معنى قولنا ان جاءك زيد فاكرمه
الشرط في اكرامك اياه مجيئه اياك بتنزيله على ما ذكرناه لا لارادة الشرط الاصولي فيستدفع ما اورده عليه المحقق القمي ره بما
اورده على العلامة هذا هو الكلام في الاستناد في افادة الجملة الشرطية السببية التامة المنحصرة المستلزمة للوجود عند الوجود
والعدم عند العدم الى الوضع او الاصل على نحو ما فصلناه واما الاستناد في ذلك اعني اثبات انحصار سببية الشرط الى
الاطلاق الشرط فربما يتوهم في تقريب ذلك انه يستفاد من التعليق بادات الشرط كون الشرط سببا تاما للجزاء فلو لم يكن سببا
تاما منحصرا لكان وجود الجزاء بدون وجود هذا الشرط فاما ان يوجد بلا سبب وهو محال لعدم امكان حدوث الحادث
من دون حدوث علته واما ان يوجد بسبب آخر ومقتضى اطلاق الشرط عدم وجود سبب آخر للجزاء لان مقتضى الاطلاق تعليق

وجوب الاكرام على وجود المجيء في قولنا ان جاءك زيد فاكرمه هو تأثير وجود المجيء في وجوب الاكرام على الاطلاق فلو وجد له سبب اخر لزم تقييد تأثيره بعدم سبق وجود السبب الاخر لانه مع سبقه يكون استناد وجود الجزاء اليه دون الشرط المذكور في اللفظ فكما ان الاطلاق الشرطي يقتضي عدم مدخلية شيء اخر في تأثير الشرط المذكور في اللفظ ان كان وجوب الاكرام عند المجيء في المثال مشروطا بالتسليم ايضا كذلك ينفي التقييد المذكور وفيه ان تعليق وجوب الاكرام على وجود المجيء من دون تقييده بشيء انما يقتضي اطلاق وجوبه ما دام موضوعه باقيا فيستفاد منه وجوب الاكرام بالنسبة الى جميع احوالات المجيء فيفيد ثبوت الوجوب سواء جاء زيد منفردا او مع خادمه او راكبا او راجلا او غير ذلك واما افادته عدم قيام الحكم بموضوع اخر مع انتفاء هذا الموضوع اعني المجيء فلا اطلاق فيه بالنسبة اليه بل هو ساكت من هذه الجهة فلا تثبت به السببية المنحصرة وقد سلك صاحب الفصول في التمسك بالاطلاق في اثبات السببية المنحصرة التي يلزمها الانتفاء عند الانتفاء مذهبا اخر وتحصيل ما ذكره ان الجملة الشرطية مثل قولنا ان جاءك زيد فاكرمه اذا اطلقت يتبادر منها تعليق الجزاء على الشرط بمعنى افادة ان الجزاء لازم لحصول الشرط ومترتب عليه الى ان الشرط علة للجزاء فيقتضي عدم انفكاكه عنه وهذه العلقة اعني علقة اللزوم هي احدى علاقتي العلية اما باعتبار يكون الشرط علة للجزاء او معلولا له او معلولين لعلة ثالثة وهذا هو ما يستفاد من التعليق باداة الشرط بحسب وضعها ولكن حيث كان الظاهر من اللزوم عند الاطلاق بمعنى كون الظاهر من الحكم بلزوم الجزاء للشرط على وجه الاطلاق هو اللزوم بلا واسطة وهو ما كان الشرط علة للجزاء لا لاستلزامه سابقا من احتياج الحكم باللزوم فيما كان الشرط معلولا له او معلولين لعلة ثالثة الى التقييد فيتبادر منه كون الشرط شرطا للجزاء مشروطا بمعنى تبادر مدخلية وجود الشرط في تأثيره في وجود الجزاء الملحوظ سببا تاما له او جزء منه بل نقول ان الظاهر من اعتبار المقدم ملزوما والتالي لازما ان يكون المقدم سببا تاما للتالي ومنشأ هذا الظهور كون صفة اللازمية لازمة للمشروط بمقتضى وضع الادات كما عرفت بخلاف الشرط لانه قد يعلم من الخارج كونه لازما للجزاء وقد يعلم عدمه كما اذا كان علة للجزاء لجواز قيام المعلول بعلة اخرى فلا يلزمه الشرط فلهذه الصفة مزيد اختصاص بالشرط ولهذا ينصرف مطلقها اليه بمعنى انه اذا حكم بكون الجزاء لازم الحصول للشرط على وجه الاطلاق من دون تعيين احدى علاقتي اللزوم ينصرف الذهن الى كون الجزاء لازما للشرط بعلقة كونه معلولا له وهذا هو السر في تبادر سببية الشرط للجزاء عند الاطلاق لا كون ادوات موضوعة لها لما فهمت ايضا في موارد الاطلاق انها ليست الا للمعنى الاعم على ما عرفت واذا ثبت كون قضية الاطلاق التعليقي هي سببية المقدم للتالي نقول كما ان الظاهر من التعليق سببية المقدم كذلك الظاهر من الاطلاق السببية كون المذكور سببا على التعيين لا على البدلية كما يرشد اليه قولك حصول المجيء شرط يعني سبب لوجوب الاكرام فان الاطلاق المفهوم من الاطلاق كون المذكور سببا على التعيين فلا جرم يلزم من انتفائه انتفاء الجزاء لاستحالة وجود المسبب بدون سببه المنحصر فظهر من جميع ما ذكرناه ان

تعليق

تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط في الجملة مستفاد من وضع الادات واما اثبات كون الشرط سببا وكذا اثبات كونه سببا منحصرا فانما هو بواسطة انصراف اطلاق التعليق الى السببية واطلاق السببية الى السببية المنحصرة هذا محصل كلامه مع التوضيح ولكنك خبير بان دعوى كون مقتضى التعليق بالادات بحسب وضعها هو لزوم التالي للمقدم وعدم انفكاكه عنه بحسب الوجود وان كانت متجهة الا ان دعوى انصراف اطلاق لزوم الجزاء للشرط الى كون الشرط سببا تاما للجزاء ممنوعة لان سبب الانصراف على ما ذكروه اما هو غلبة الوجود او غلبة الاستعمال او كمال الفرد المنصرف اليه اللفظ وغلبة استعمال الجملة الشرطية فيما كان المقدم سببا تاما للتالي وكذا غلبة وجود كون المقدم سببا تاما للتالي على تقدير تسليمها ليست في الكثرة بحيث تصير سببا للانصراف كما هو غير خفي على من لاحظ موارد استعمالها واما دعوى كون علقة سببية المقدم للتالي هي اكمل علاقتي اللزوم كما ان ظاهر كلامه كون منشأ الانصراف في المقام هو ذلك بتقريب ان صفة اللازمية حيث كانت لازمة للجزاء وكان اكمل افراد علاقتي اللزوم كون ما هو اللازم هو المعلول اللازم لان المتصف بوصف اللازمية في الحقيقة هو المعلول لانه هو التابع اللازم للعلة دون العلة فالاطلاق كون شيء لازما لاخر ينصرف الى كون اللازم هو المعلول والملزوم هي العلة ففيه منع كون الكاملية ببعض الافراد من بعض منشأ الانصراف كما قرر في محله ولذا لا ينصرف اطلاق لفظ الانسان الى من هو اكمل في حقيقة الانسانية وكذا اطلاق لفظ الفرس والحمار ونحوهما واما تمسكه باطلاق السببية لاثبات كون المقدم سببا تاما منحصرا بعد اثبات كون المقدم سببا تاما بحكم انصراف اطلاق اللزوم اليه ففيه انه لا يخلو اما ان يريد به التمسك باطلاق الجزاء او اطلاق الشرط او كليهما معا بتقريب ان يقال انا اذا قيل ان جاءك زيد فاكرمه فتعليق وجوب مطلق الاكرام وتبعيته على المجيء يقتضي كون وجوب جميع افراد الاكرام معلقا على المجيء اذ لو كان لوجوبه سبب اخر غير المجيء بحيث لو وجد عند وجوده ايضا لما كان وجوب مطلق الاكرام معلقا على المجيء وكذا تعليق وجوب الاكرام على مطلق المجيء يقتضي عدم وجود سبب اخر لوجوبه اذ لو فرض وجود سبب اخر ايضا لزم تقييد المجيء وتأثيره في الجزاء بعدم وجود السبب الاخر في الخارج لانه مع وجوده فيستند وجود الجزاء اليه دون الشرط المذكور كما اذا ثبت من الخارج كون التسليم ايضا سببا لوجوب الاكرام فاستناد وجوب الاكرام الى المجيء انما هو مع عدم تحقق التسليم قبله والا فيستند اليه وبما ذكرنا يظهر وجه التمسك بالاطلاق فيهما معا ففيه انه يرد على الاول ما اسلفناه انفا من ان اطلاق الحكم انما يتبع موضوعه فان تعلق وجوب الاكرام بالمجيء فالاطلاق انما يلاحظ بالنسبة الى احوال الاكرام المعلق على المجيء لا بالنسبة الى مطلق الاكرام فالاطلاق انما يقتضي وجوب اكرامه عند المجيء على سبيله سلم عليه ام لا او ضافه ام لا وهكذا لا انتفاء وجوبه بسبب اخر عند عدم المجيء وهذا ليس تقييدا في اطلاق الاكرام ببعض افراده بل من باب عدم شمول اللفظ من رأس لغير محل الفرض اعني الاكرام المرتب على المجيء كما انه لا اطلاق للشرط بالنسبة الى المجيء غير زيد حتى يتوهم كونه مقيدا بخصوص زيد وهذا نظير ما تقرر في مسألة كون خيار العيب مثلا فوريا ان الامر فيه دائر بين تقييد اطلاق وجوب الوفاء بالعقود المدلول عليه بالعلم بالعيب بقاء مع العقد

وبين تخصيص العقود في الاية بها واخراج هذا العقد من تحت عمومها بالكلية ولا ريب ان التقييد اولى من التخصيص
عند دوران الامر بينهما واورد عليه بمنع الدوران لاستلزام تخصيص العقود تقييد الحكم المتعلق بها ايضا لعدم وجوب
الوفاء ايضا مع تخصيصها ويرد عليه نحو ما ذكرناه من عدم الاطلاق لوجوب الوفاء بالنسبة الى المستثنى بعد فرض
استثنائه لكون اطلاق الحكم انما هو ابقاء موضوعه وفيما نحن فيه ايضا بعد تعليق الاكرام بالمجئ لا يبقى للاكرام اطلاق
عرفا بالنسبة الى غير محل الفرض على نحو ما عرفت حتى يتم استلزام ما ذكرناه التقييد فيه ويرد على الثاني انه لا يخلو اما
ان يريد بالاطلاق الشرط الاطلاق بحسب الجنس او بحسب فردها بان يقال ان تعليق وجوب الاكرام على طبيعة المجئ او فرد
ما منه يقتضي ما ذكره او يريد به الاطلاق الاحوالي الناشئ من تعلق الحكم بموضوعه بان يقال ان تعلق الوجوب بالاكرام عند
المجئ يقتضي ما ذكره وكلاهما غير مفيد في المقام لان غاية ذلك هو ثبوت وجوب الاكرام عند تحقق طبيعة المجئ او فرد ما
منه وهو لا ينافي ثبوته عند عدمه بسبب اخر وكذا اطلاق الحكم انما هو بالنسبة الى احوالات الاكرام عند المجئ وهو لا
ينافي ثبوته عند عدم المجئ فتامل واما ما ذكره من تنظير المقام بمثل قولنا المجئ شرط لوجوب الاكرام يعني سببه كما يظهر
من التامل في كلامه ففيه انه قياس مع وجود الفارق لان الشرط بمعنى السبب كنفس لفظ السبب ظاهر بحسب المادة في
السبب المعين لكون السبب على ما عرفته ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم بخلاف هيئة الجملة الشرطية لان
كونها ظاهرة في السبب المعين ولو بمعونة الاطلاق اول الكلام على ما عرفت ولا يلزم من ظهور المادة ظهور الهيئة ايضا
كما لا يخفى فظهر مما قررنا ان افادة الجملة الشرطية للسببية المنحصرة التي يلزمها الانتفاء عند الانتفاء انما هي بضميمة الاصل
دون الوضع والاطلاق على ما اسلفناه واحتج المثبت ايضا بوجوه **احدها** انه لولاه لزم الغاء التعليق وهو ابطال من
الفائدة فيجب تنزيه كلام الحكيم عنه واجيب عنه بمنع انحصار الفائدة في افادة الانتفاء عند الانتفاء وللشرط فوائد كثيرة
مذكورة في الكتب نعم لو علم عدم ترتب فائدة على التعليق سوى فائدة الانتفاء عند الانتفاء بان يعلم انحصار الفائدة فيه
لتم ما ذكره ولكن المنكر ايضا لا ينكر افادة المفهوم حينئذ صونا لكلام الحكيم من اللغوية لانه انما ينكره لاحتمال فائدة اخرى
فلا يجدي في اثبات كون الانتفاء عند الانتفاء من اظهر فوائد التعليق لا الاستناد في اثبات المفهوم الى مجرد اخراج كلام
الحكيم من اللغوية على ما عرفت هذا ان اريد الاستدلال بمجرد لزوم اللغوية لولا ارادة المفهوم وان اريد الاستدلال
بضميمة كون الانتفاء عند الانتفاء من اظهر الفوائد بان يقال انه لولا ترتب فائدة على التعليق لعري التعليق من الفائدة
فيجب تنزيه كلام الحكيم عنه وان انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط من اظهر فوائد الشرط فيجب حمل كلام الحكيم عليه ففيه
انه ان اريد كون الانتفاء عند الانتفاء من اظهر فوائد التعليق بحسب الفهم العرفي يرد عليه انه لا حاجة الى تمهيد المقدمات
المذكورة من لزوم اللغوية لولاه ووجوب تنزيه كلام الحكيم منها لكفاية دعوى كون المتبادر من الجملة الشرطية هو الانتفاء
عند الانتفاء اما بحسب الوضع او الاصل او الاطلاق على نحو ما فصلنا وان اريد كون ذلك ظاهرا بحسب حكم العقل بكون ذلك

مفهوم شرط

مراد المتكلم عند عدم قيام دليل على ارادة غيره يرد عليه منع اعتبار الظنون العقلية في تعيين مرادات المتكلم اذ المسلم
مستندة الى ظواهر الالفاظ والعجب من تسليم صاحب الفصول الحجة المذكورة على تقدير ضم المقدمة المذكورة اليها كما
لا يخفى **وثانيها** ما تقدم من العلامة في تهذيبه من ان الامر المعلق بكلمة ان يعدم عند عدم الشرط لانه ليس علة له و
ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم العدم خرج عن كونه شرطا انتهى واورد عليه المحقق القمي ره بان فيه خلطا بين اصطلاح
النحاة والاصوليين والنزاع انما هو في الشرط النحوي اعني الجملة الواقعة بعد ادوات الشرط دون الشرط الاصولي كما يعطيه
ظاهر كلامه وفيه ان قوله ان الامر المعلق بكلمة ان الخ صريح في كون مفروض كلامه هو الشرط النحوي دون الاصولي سيما
بملاحظة قوله لانه ليس علة لوجوده الخ لعدم توهم احد كون الشرط الاصولي علة لوجود مشروطه او مستلزما له حتى يحتاج
الى التصريح بدفع هذا التوهم وقد تقدم الكلام في توجيه كلام العلامة ره بما لا يبقى معه مجال التوهم نسبة الخلط اليه
عليه فراجع **وثالثها** ما يظهر من صاحب المعالم حيث قال ان معنى قولنا ان جاءك زيد فاكرمه الشرط في اكرامك
اياه مجيئه اياك لان الظاهر ان مراده انه لو لم يكن معنى ذلك لخرج الشرط عن كونه شرطا وفيه انه ان اريد من الشرط الشرط
الاصولي ففيه خلط بين اصطلاح النحاة واصطلاح الاصوليين كما اورده عليه المحقق القمي ره وان اريد من الشرط معنى السبب
ففيه انه كون الشرط بمعنى السبب مفيد للانتفاء عند الانتفاء لا يلزم منه كون معنى الجملة الشرطية ايضا كذلك على نحو ما
اوردناه في ذيل ما يتعلق بكلام صاحب الفصول فراجع ثم يمكن توجيه كلامه بما وجهنا به كلام العلامة ره وان كان كلام
العلامة اقبل للتوجيه من كلامه وقد اسلفنا الكلام فيهما اتفاقا فراجع واحتج النافون بوجوه **احدها** ما ذكره المرتضى
رضي الله عنه حيث قال في الذريعة ان تاثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر يجري
مجراه ولا يخرج من ان يكون شرطا الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد
حتى ينضم اليه اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم يعلم ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني
ثم يعلم بدليل ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى انتهى وفيه اولا
ان ذلك اعتراف منه بكون مفاد التعليق في الجملة الشرطية هو الانتفاء عند الانتفاء الا ان المانع من الحكم بذلك هو احتمال
قيام شرط اخر مقامه وانت خبير بان مجرد احتمال مخالفة اصالة الحقيقة لا يوجب رفع اليد عن مقتضاها والا لانسد باب
الاستدلال بالظواهر فمقتضى اصالة الحقيقة هو الحكم بكون الشرط هو المذكور في اللفظ الا ان يقوم دليل على خلافه
وثانيا ان احتمال نيابة شرط اخر منابه مندفع بالاصل كما اسلفناه وثالثا ان مجرد احتمال كون شئ اخر ايضا سببا للجزاء
لا يوجب رفع اليد عن مقتضى الجملة الشرطية بل غاية الامر تقييد مفهومها بعدم وجود ذلك الشئ فاذا قيل ان جاءك
زيد فاكرمه واحتمل كون التسليم ايضا سببا لوجوب الاكرام يحكم بعدم وجوب الاكرام عند عدم المجئ اذا لم يوجد التسليم لا
مطلقا وكذا يحكم بعدم وجوبه عند عدم التسليم اذا لم يتحقق المجئ فيتقيد مفهوم كل منهما بمنطوق الاخر الا ان ما ذكرت

انا نجد لاجل كون النسبة في المثال بين المجيء والتسليم عموما من وجه بحسب المورد وقد يكون ما يحتمل كونه شرطا ثانيا
مناب الشرط المذكور وامرا يلازم وجوده عدم الشرط المذكور في اللفظ كما لو كان من قبيل ضدين لا ثالث لهما اذ عدم
احد الضدين يلازم وجود الاخر كما اذا قيل ان تحرك زيد فاطعمه فانه يثبت كون سكونه ايضا سببا لوجوب اطعامه الدائم
بقضية شرطية اخرى فلا يتم ح ما ذكرت من تقييد مفهوم احدهما بمنطوق الاخر لانا نقول اذا علق الحكم بموضوع وضده
مع فرض عدم ثالث لهما لا يعقل فرض المفهوم ح لفرض ثبوت الحكم مع الضدين وعدم خلو الواقع من احدهما فلا يبقى
من ذكر فائدة اخرى للتعليق كما في سائر الجمل الشرطية التي يعلم عدم ارادة المفهوم فيها كما سيجيء الاشارة اليه وانما يحتمل نيابة شرط
مجهول مقام الشرط المذكور من دون علم به تفصيلا كما اذا قيل ان جاءك زيد فاكرمه واحتمل كون شيء اخر ايضا سببا للاكرام
من دون علم بشخصه تفصيلا ولا اجمالا الا بين محصورين فح لا وجه للحكم بارادة المفهوم مطلقا او مقيدا على ما ادعيت لسقوطه ح
من الاعتبار راسا لانا نقول فرض وجود مثل ذلك لا يوجب القول بعدم المفهوم اذ غاية الامر منع الاخذ بالاطلاق
المذكور صيرورة المفهوم مجملا لاجل تقييده بقيد مجمل لا عدم تحقق مفهوم الشرط اصلا كما هو المدعى وثانيها ما من
المرتضى في الذريعة ايضا من انه لو دلت القضية الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء لدلت باحدى الثلث وكلها منتفية
اما المطابقة والتضمن فظاهر بمثل ما تقدم عليه واما الالتزام فلعدم اللزوم بين المنطوق والمفهوم اذ لا ملازمة
بين وجوب الاكرام عند المجيء وبين عدمه عند عدمه ولا بحسب العرف لوضوح جواز ثبوت وجوب الاكرام عند عدم
المجيء ايضا كما هو واضح فلا ملازمة بينهما والجواب ان ذلك انما يتم لو كان اللزوم معتبرا في الدلالة الالتزامية مختصا
في اللزوم العقلي او العادي وليس كذلك اذ اللزوم قد ينشأ من جعل الواضع واعتباره بان يضع اللفظ لمعنى مقيد بامر
بان كان القيد خارجا عن الموضوع له والتقييد داخلا وان لم يكن بينهما لزوم في الخارج عقلا او عادة او عرفا في
انفسهما وما نحن فيه من هذا القبيل اذ معنى الدلالة الالتزامية فيما نحن فيه انما هي كون ادوات الشرط موضوعة للتعليق
التام اعني التعليق الذي يراد منه انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط لا مطلق الربط عند الوجود ومن هنا يظهر صيرورة
الادوات مجازا عند عدم ارادة المفهوم لعدم استعمالها في التعليق الخاص الذي يلزمه الانتفاء عند الانتفاء ولكن يلزمه
كون هذه الدلالة الالتزامية خارجة من سياق الكلام لعدم اعتبار الارادة في تحققها كما في دلالة الانسان على القابلية
للصنعة والكتابة فلا فائدة فيما نحن فيه اذ اللازم المعنى المتفق على ما عرفت هو ارادة الانتفاء عند الانتفاء مع عدم الارادة
يحقق اللازم وهو واضح وثالثها ما من الذريعة ايضا من قضاء استقراء كلمات العرب بتغاير الفاظ النفي والاثبات
واختصاص كل منهما بالفاظ مخصوصة فلو كانت الجملة الشرطية مفيدة للانتفاء عند الانتفاء لزم كونها مفيدة للاثبات
منطوقا والنفي مفهوما في الكلام المثبت وبالعكس في صورة العكس وهو خلاف ما يقتضيه الاستقراء وفيه اولا النقض
بكلمة انما لعدم الاشكال في اعتبار مفهومها والالتزام بعدم افادتها الحصر كما سيجيء وسيجيء ايضا بطلانه لزم كون القيد

للاثبات

الاثبات هو ان النفي منها ولم يظهر من السيد ايضا خلاف في ذلك وثانيا ان غاية ما يفيده الاستقراء هو عدم الوضع
وهو لا يدل على عدم الوجود ولكن ادات الشرط من قبيل ذلك وان لم يجعلها نظير في اللغات ورابعها ما من الذريعة
ايضا من حسن الاستفهام عن ارادة المفهوم لانه اذا قيل ان جاءك زيد فاكرمه يحسن ان يستفهم عن ارادة وجوب الاكرام
وعدمه عند عدم المجيء فلو كانت الجملة الشرطية ظاهرة في افادة الانتفاء عند الانتفاء لما حسن الاستفهام وفيه ان حسن
الاستفهام لا ينافي الظهور المذكور لان الاستفهام يحسن لمجرد الاحتياط باحتمال ارادة خلاف الظاهر باختفاء القرينة
او باحتمال غفلة المتكلم وسهوه وخطائه مع انه يمكن طلب الدليل على المستدل بكيفية حسن الاستفهام من ظهور الجملة
الشرطية في وجود ربط بين الشرط والجزاء بحيث يظهر منه ارادة الانتفاء عند الانتفاء الا لظهور هذا الربط الخاص
لما حسن الاستفهام ولذا لو قيل اكرم زيدا لا يحسن الاستفهام عن وجوب اكرام عمرو ايضا وعدمه وذلك لعدم ظهور الربط
بينهما فلو استفهم ح لعد من الجاهلين بمجاري الخطابات وخامسها ما تمسك به غير واحد من ان انتفاء الشرط لو كان
مقتضيا لانتفاء الجزاء لكان قوله تعالى لا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا دالا على عدم تحريم الاكراه عند عدم
ارادتهن التحصن وهو خلاف الاجماع واجيب عنه اولا بان المدعى هو ظهور الجملة الشرطية في ارادة الانتفاء عند الانتفاء
عند خلو المقام عن قرائن خلاف الظاهر حتى يكون ذلك قاعدة كلية عند تجرد المقام عن القرائن فح نقول ان الاجماع اوجب
الخروج من ظاهر الاية اذ الظاهر يدفع بالقاطع وهو لا يوجب عدم الظهور فيه عند انتفاء القرينة كيف واستعمال الجمل
الشرطية في خلاف ظاهرها اكثر من استعمالها فيما هي ظاهرة فيه ومع ذلك نحملها على ظاهرها حيث انتفت قرينة الخلاف وقد
ادعى الشيخ المرتضى العالي طاب الله ثراه في الرسائل استعمال الجملة الشرطية في الكتاب العزيز في مائة وعشرين
موضعا لم يرد منها المفهوم مثل قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم
الاخر وقوله تعالى وان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة وقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وقوله تعالى واذا حييتم
بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها وقوله تعالى ولا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم والى غير ذلك من الايات
ونحن نقبل هذه الدعوى منه ومع ذلك نحملها على ظاهرها حيث لم تقم قرينة على الخلاف فكيف فيما نحن فيه مع الدليل على العلم
من عدم ارادة المفهوم في اية واحدة وثانيا بمنع عدم ثبوت المفهوم في الاية اذ مقتضى ثبوت حرمة الاكراه عند ارادة
البغاء في المنطوق هو انتفاء الحرمة عند عدم ارادة البغاء في طرف المفهوم وانتفاء الحرمة ح لا يستلزم ثبوت الاباحة
كما تصدق بانتفاء المحمول بطريق سلب المحمول عن موضوعه وكذا تصدق بانتفاء موضوعها وما نحن فيه من قبيل الثاني اذ
مع عدم ارادة التحصن لا يمكن الاكراه فعدم حرمة الاكراه عند عدم ارادة التحصن لاجل عدم تحقق موضوع الاكراه
لا لاجل طريان الاباحة حتى يلزم كونه مخالفا للاجماع كما توهم المستدل اقول هذا الجواب قد ذكره غير واحد من الافاضل
ولكنه غير خال من الضعف اذ المفهوم هو رفع الحكم المذكور من غير الموضوع المذكور في الكلام بحيث يكون تابعا للامر

حتى يكون دفعه مستندا الى المتكلم ولا يتحقق ذلك الا اذا كان السلب باعتبار انتفاء المحمول الذي مع انتفاء الموضوع لا
يكون الحكم المرتفع قابلا للاثبات فاذا قيل اذا رزقت ولدا فاختنه وان ركب الامير فخذ ركابه واذا درست الكتاب
الفلاني فاحفظه واذا قدم الحاج فالقهم فعدم وجوب الختن عند عدم الولد وكذا عدم وجوب اخذ الركاب عند عدم
الركوب وكذا غيرهما ليس لاجل اقتضاء المفهوم ذلك لما عرفت من اشتراط وجود الموضوع الغير المذكور في طرف المفهوم
ليكون الحكم المرفوع عنه قابلا للاثبات فالتحقيق عدم ارادة المفهوم في هذه الامثلة وكونها واردة لمجرد بيان موضوع
الحكم وقابلية الشرط هي الاشارة الى بيان موضوع الحكم بان موضوع وجوب الختن هو ارتزاق الولد وهكذا في غيره من
الامثلة فيحتمل فيما نحن فيه ايضا ان عدم حرمة الاكراه عند عدم ارادة التحصن ليس لاجل اقتضاء المفهوم لما عرفت
من عدم ارادة المفهوم في مثله بل الاية واردة لمجرد بيان ان موضوع حرمة الاكراه هو صورة ارادة التحصن وكذا الحال
في سائر الايات السابقة في الجواب الاول **وسادسها** ما ذكره بعض الناظرين من التمسك بالاصل لان مقتضى اصالة
العدم هو عدم ربط الواقع بين الشرط والجزاء بحيث يلزمه العدم عند العدم وعدم ملاحظته وعدم الالتفات الى ذلك
وفيه منع اعتبار هذه الاصول في مباحث الالفاظ والمعتبر فيها الظاهر اما الاصل عدم الاشتراك لانهم
على اعتبارها ولا مسرح لها في المقام كما مر التنبيه على ذلك في غير موضع مع انا قد اثبتنا سابقا ظهور الجملة الشرطية في
سببية الشرط للجزاء في الجملة بحسب الوضع بمعنى تاثيره فيه اما كونه سببا تاما او جزء سبب ولا يجب انتزاع العلم بهذا
الربط بينهما لا يمكن التمسك بالاصول المذكورة بل التمسك اذا شك في كون الشرط المذكور في الكلام سببا تاما
هو التمسك باصالة عدم شيء اخر له مدخلية في وجود الجزاء وبعد اثبات كونه سببا تاما بمقتضى الاصل اذا شك في
كون الشرط المذكور في الكلام سببا منحصرا او احد الاسباب فمقتضى القاعدة هو التمسك باصالة عدم وجود سبب اخر
للجزاء على نحو ما فصلناه في الرابع وينبغي التنبيه على امور **الامر الاول** انا قد ذكرنا ان ظهور الجملة الشرطية في السببية
المنحصرة التي يلزمها الانتفاء عند الانتفاء المعبر عنه بالمفهوم اما بحسب الوضع مطلقا او بحسب الوضع بمقتضى الاصل
او الاطلاق بمعنى كونها ظاهرة في سببية الاول للثاني في الجملة وتتميم الدلالة باحد الامرين ولا اشكال فيه وانما
الاشكال في كون هذا الظهور الوضعي مستندا الى ادوات الشرط خاصة او الهيئة التركيبية للجملة والاظهر هو الاول
لعدم الحاجة الى الالتزام بوضع اخر للهيئة بعد وضع الادوات كما في سائر الجمل خلافا لبعض الاخرين ولتفصيل الكلام محل اخر
الامر الثاني انك قد عرفت ان جهة دلالة الجملة الشرطية على السببية المنحصرة التي يلزمها الانتفاء عند الانتفاء اما هي
الوضع مطلقا او هو بمقتضى الاصل او الاطلاق وقد يظهر من بعض الناظرين وجه اخر هنا وهو كون هذه الدلالة ناشية من
تخصيص عنوان الشرط المذكور في الكلام بالذكر وذلك لان ظاهر الالفاظ الواقعة موضوعا للحكم في الكلام هو كون عنوان
الموضوع بخصوصه هو المؤثر في الحكم لا عنوان عام اخر يندرج عنوان الموضوع المذكور فيه فاذا قيل اكرم زيدا فظاهره ان

كونه زيدا هو السبب في وجوب الاكرام لا العناوين الاخر مثل كونه عالما او عادلا او كاتبا او انسانا او نحوها وفيما نحن فيه
ايضا اذا قيل ان بلت فتوضأ فظاهره تعليق وجوب الوضوء على عنوان البول وهو كون خصوص عنوان البول هو السبب
التام له لا عنوان اخر عام له ولغيره مثل عنوان ما يخرج من احد السبيلين وهكذا في غيره ولازم ذلك انتفاء سببية
عنوان اخر اعم من المذكور فتثبت السببية المنحصرة المفيدة للانتفاء عند الانتفاء ولعل هذا الوجه مراد صاحب الفصول
من دعواه ظهور الجملة الشرطية المفيدة للسببية في السببية المنحصرة لا انصراف المطلق الى السببية اليها كما حملنا كلامه على ذلك
فيما سبق اقول هذا الكلام انما يجري فيما اذا وقعت الالفاظ الواقعة موضوعات للاحكام الخاصة في الخطابات في نفسها
الاولى وجوه ظاهر يكون عنوان الموضوع فيه سببا للحكم من دون مدخلية قيد اخر ولا سببية شيء اخر ايضا في غاية الظهور
المتعدد في الشرعيات وهذا هو الوجه في الظهور المذكور بحيث لا يمكن الاعتماد عليه في اثبات الاحكام الشرعية ثم يطرد
ذلك في العقليات لان العقل لا يحكم بشيء الا بعد احراز جميع قيوده وشروطه فلو كان حكم العقل مسببا عن عنوان مقيد
او مركب من امرين فهو بنفسه موضوع عند العقل هو ذلك لا العنوان المطلق ولا الخصوص لما عرفت فيه كما لا يخفى **الامر الثالث** وكذا خارج
ان الظاهر اتفاقهم على عدم كون دلالة الجملة الشرطية على المفهوم من باب المطابقة واما كونها من باب الالتزام او التضمن
ففيه خلاف والمشهور هو الاول والوجه فيه واضح اذ لو قلنا بكون دلالة اللفظ عليه بتضمنية الاصل على ما للانتفاء عند اثبات
كون دلالته على الانتفاء عند الانتفاء بتضمنية لا يمكن الا مع دخول هذا المعنى فيما وضع له اللفظ بل يصير هذا المعنى
لازما للموضوع له بتضمنية الاصل واما ان قلنا بكون دلالة اللفظ عليه بحسب مقتضى وضعه مطلقا او بضميمة الاطلاق
فالوجه فيه هو ان ظهور الجملة الشرطية في ترتب الانتفاء عند الانتفاء على التعليق المستفاد منها اعني تعليق وجود الجزاء
على وجود الشرط فيدخل في الدلالة الالتزامية اذ لو كانت تضمنية لكان المعنى الاول في عرض الثاني في الاستفادة من
اللفظ لا مترتبا عليه ويظهر من العلامة الطباطبائي كونها تضمنية حيث قال في فوائده فان قيل اذا كانت الدلالة لفظية
فباي الدلالات هي قلنا هي دلالة تضمنية فان الموضوع له هو الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء واللفظ يدل على
المجموع بالمطابقة وعلى كل من الامرين بالخصوص بالتضمن انتهى واحتج لذلك في جواب قول القائل بالالتزام بما حاصله ان
الدلالة الالتزامية غير معتبرة في ارادة اللازم الا اذا كان اللازم لازما بحسب الوجود بحيث لا ينفك عنه في الخارج والمعتبر
في دلالة الالتزام اللزوم الذهني وقد يكون بين الملزوم ولازمه الذهني معاندة في الخارج كما في مثال العمى والبصر فان البصر
من لوازم العمى في الذهن مع معاندته في الخارج والمراد في هذا المقام ان الانتفاء عند الانتفاء مراد ومقتضى الدلالة الا ان
فهمه بالملزوم الذهني والفهم غير الارادة على ان اللزوم الذهني يشترط هنا ان تصور الثبوت عند الثبوت لا يستلزم تصور
الانتفاء عند الانتفاء وما قلنا تبين ان القول بالدلالة اللفظية هنا يستلزم القول بكونها تضمنية ولكن لم اجد بذلك
مصرحا من ائمة الفن وظاهر كلامهم ينفي ذلك انتهى وفيه نظر اذ لا منافاة بين كون المفهوم لازما للمنطوق حيث تعلق ذلك

على سائر الدلالات الالتزامية فرق في ميزو بين وذلك لما بيناه سابقا من عدم كون المفهوم لازما للمنطوق بحسب
اللزوم الخارجي ولا الذهني كما قرره بل هو بحسب جعل الواضع وقرينه ربطا خاصا بينهما وهو ترتب الجزاء على الشرط على
نحو خاص بان يلاحظ الواضع عند الوضع كون ترتب الجزاء على الشرط بحيث تلزمه ارادة الانتفاء عند الانتفاء ثم يضع اللفظ
لجزئيات هذا الربط الخاص فاذا قيل ان جائك زيد فاكرمه فالموضوع له هو ترتب وجوب الاكرام على المجئ لكن لا مطلقا بل بحيث
ارادة الانتفاء عند الانتفاء بحكم التبادر على ما اسلفناه وتحقيقنا في منع كون دلالة القضية الشرطية على الانتفاء عند
الانتفاء تضمنية الا انها لو كانت كذلك لدخل المفهوم في المنطوق بل في الصريح منه حيث فسروا الصريح بالمطابقة والتضمن
كما تقدم في المقدمات بل لم يبق مورد للمفهوم اصلا وقيل ان تسمية المفاهيم مفاهيم في مقابل المنطوق اصطلاح و الا
فلكونه موضوع الحكم مذكورا وعدمه على ما تقدم في المقدمات عند تحديد المنطوق والمفهوم فلا يمنع ان يسمى بعض
مدلول اللفظ منطوقا وبعضه الآخر مفهوما لو قلنا بكون الدلالة عليها تضمنية وبالجملة انه لو قلنا بكون الدلالة على المفاهيم
الالتزامية كما هو المشهور لابد ان يفرق بين اقسام الدلالات الالتزامية فيجعل بعضها داخلا في المنطوق كالاشارة و الاقتضاء
والتنبيه وبعضها داخلا في المفهوم وهو ما افيد من اللفظ الغير المذكور على ما اسلفناه من تحديد المفهوم وان قلنا بكونها
تضمنية فلابد ان يفرق بين اقسام التضمنيات على ما عرفت ثم يشكل جعلها من قبيل التضمنية بناء على تحديد الحاجبي
المفهوم بانه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق يعني بواسطة المعنى المستعمل فيه على ما اسلفناه في المقدمات اذ المفهوم لو
كان جزء مدلول اللفظ كانت الدلالة عليه في عرض الدلالة على الجزء الآخر لا في طولها بخلاف ما لو كانت التزامية
ويؤيده ان المفهوم لكونه من المنطوق الصريح فيكون الدال عليه اذا اصطلاحات القوم لا بد ان يؤخذ من تعبيراتهم
وتحديداتهم كما لا يخفى واستند الفاضل المحشي في كونها التزامية لا تضمنية الى ان هيئة الجملة الشرطية لا تزيد على افادة
الشرطية وقد عرفنا الشرط بالجزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود وهو صريح في ان افادة الشرط للانتفاء عند
الانتفاء انما هي بالالتزام دون التضمن وفيه ان هذا الحد تحديد للمعنى المطابقي للفظ الشرط فلزوم الانتفاء عند الانتفاء
ماخوذ في معناه المطابقي لان الشرط عبارة عن الشئ المقصود بالموصلية والانتفاء عند الانتفاء لازم خارج منه فكيف
يقاس كون الدلالة فيما نحن فيه التزامية على ذلك نعم لو قلنا بان الشرط ما له التاثير في وجود المشروط ولا يكون علة لوجوده حتى
يحصل الفرق بينه وبين عدم المانع حيث لا تاثير له في وجوده كان الانتفاء عند الانتفاء من لوازمه الخارجية الآن العرفي
في تحديد الشرط هو الاول **الامر الرابع** انه اذا علق وجوب شئ على وجود شئ آخر كما اذا قيل ان جائك زيد فاكرمه
او يجب اكرامه فهل المنفي بالمفهوم هو الجواز حتى يحرم اكرام زيد عند عدم مجيئه او نفس الوجوب تاسيسا حتى يجوز اكرامه
عند عدم المجئ وقد عزي الاول الى الحنفية وصاحب المعالم زعما منهم ان النفي اذا توجه الى الفعل الواجب انما يرفع
وجوبه برفع جنسه اعني الجواز فتثبت الحرمة وفيه ان النفي اذا دخل في الكلام انما يتوجه الى القيد الزائد كما مر سابقا بل النفي

في المقام ايضا انما يتوجه الى المنع من الترك الذي هو القيد الزائد في الكلام لا الى اصل الجواز ويؤيده الفهم العرفي
وهو واضح وقيل بالثاني واختلف القائلون به فقيل ان المنفي هو الوجوب العيني التعييني فلا ينافي وجوب اكرام زيد عند
عدم المجئ في المثال تخييرا او كفاية وقيل ان المنفي هو مطلق الوجوب فلا يبقى بعد نفيه الا الجواز ويبتني هذا الخلاف
على ان ظهور مادة الوجوب او صيغة الامر في الوجوب العيني التعييني هل هو من باب الوضع او من باب انصراف المطلق
الى الشائع او من باب عدم ذكر القيد لاحتياج افادة الوجوب التخييري الى التقييد بما يفيد التخيير بين فعلين فصاعدا
بان يقال افعل هذا او هذا وكذا افادة الوجوب الكفائي يحتاج الى التقييد بما يفيد التخيير بين المكلفين بان يقال افعل
انت او زيد ولا ريب ان اصالة عدم وجود القيد للوجوب المطلق الذي افادته المادة او الصيغة تفيد وجوب الفعل
عينا وتعيينا كما يظهر من بعضهم فان قلنا بالاول كما اختاره الشهيد الثاني الى المشهور فلا ريب ان النفي انما يتوجه الى
ما افاده مدخوله فيفيد نفي العينية والتعيينية خاصة فلا ينافي الوجوب الكفائي او التخييري وان قلنا بالثاني كما يظهر
من صاحب الفصول ففيه وجهان مبنيان على ان دلالة المطلق على الافراد الشائعة هل هي بسبب القرائن الخارجية من
دون مدخلية للمطلق في الدلالة عليها بان كان المطلق مستعملا في الطبيعة من حيث هي وارادة الافراد الشائعة مستفاد
من معهودية تلك الافراد او ان الدال عليها نفس المطلق اما بنفسه او بمعونة قرينة معهوديتها بان يقال باستعماله في الافراد
الشائعة اما مجازا او حقيقة بناء على دعوى نقله اليها او كونه مشتركا بينه وبين الطبيعة المطلقة على اختلاف المذهب
انصراف المطلقات الى الافراد الشائعة فان قلنا بالاول يتعين كون النفي هو مطلق الوجوب اذ النفي انما يتوجه الى المعنى
المستعمل فيه مدخوله والفرض استفادة الفرد الشائع من الخارج فالنفي في المقام انما يتوجه الى مطلق الوجوب لا الى
كونه عينيا او تعيينيا الفرض استفادة ذلك من معهوديتهما لا من مادة الوجوب او الهيئة وان قلنا بالثاني يتعين
كون المنفي هو الوجوب العيني التعييني لما عرفت من توجه النفي الى المعنى المستعمل فيه المراد من اللفظ واما ان قلنا بالثالث
اعني كون ظهور الوجوب في العيني التعييني من باب عدم ذكر القيد كما هو المختار وقد اسلفناه في مبحث المقدمة فربما يقال
ح وقد قررناه ايضا سابقا ان المنفي ح هو مطلق الوجوب لان المفهوم في حكم القضية المنفية الصريحة فاذا قيل ان جائك
زيد فاكرمه فهو بحسب المفهوم في حكم ان يصرح بقولنا ان لم يجئك لا يجب اكرامه ولا ريب انه بحسب فهم العرف يفيد
نفي مطلق الوجوب وان كانت مادة الوجوب او هيئة الامر بحكم قضية عدم ذكر القيد على ما عرفت ظاهرة في الوجوب العيني
التعييني والمتبع هو العرف في مباحث الالفاظ ولكن الذي يقتضيه التحقيق هو ان المفهوم نفي الوجوب العيني التعييني
خاصة وذلك لكون النفي في طرف المفهوم ناظرا الى ما اثبته المنطوق لكونه من فوائد التعليق في المنطوق بحسب الوضع
وكونه انشائه تابعا الانشائه وحيث فرض كون المقصود من المنطوق هو اثبات الوجوب العيني التعييني يكون المنفي في
طرف المفهوم ايضا ذلك ولا يمكن قياسه على النفي الصريح لكونه قياسا سيما في اللغة والفارق بينهما هو العرف فتسليم كون

النفي في قولنا لا يجب اكرام زيد عند عدم مجيئه هو مطلق الوجوب لا يستلزم كون النفي بالمفهوم في مثل قولنا ان جاءك
زيد فاكرمه هو ذلك ايضا ثم انه لا فرق فيما ذكرنا بين ما لو كان الوجوب المستفاد من المنطوق مستفادا من مادة بان يقال
ان جاءك زيد يجب عليك اكرامه او من صيغة الامر كما اذا قيل ان جاءك زيد فاكرمه او من الجملة الخبرية المستعملة في معنى الانشاء
كما اذا قيل ان جاءك زيد اكرمته اذ الكلام في الكل على منهج واحد هذا اذا كان النفي في طرف المفهوم هو الوجوب واما
اذا كانت هي الاباحة بان يقال ان جاءك زيد يباح لك اكرامه فهل المفهوم حينئذ حرمة اكرامه عند عدم المجيء او نفي الاباحة
الذي هو اعم من اثبات الحرمة فنقول الظاهر انه لا ريب ان النفي لو كانت هي الاباحة الخاصة فنفيها لا يثبت الحرمة لكون نفيها اعم منها
ومن الاستحباب والكراهة بل الوجوب ايضا ولو كان هو الاباحة بالمعنى الاعم الذي هو جنس الاحكام الاربعة فلا ريب في
استلزامه الحرمة نعم يمكن ان يستشكل في ذلك بان الحرمة تحتاج الى انشاء من الشارع ومجرد نفي الاباحة المستفاد من المفهوم
لا يستلزم انشاء منه لها ولكن يمكن دفعه اما بعدم خلو الواقع من احد الاحكام الخمسة عند الامامية فنفي الاباحة بالمعنى
الاعم يكشف عن وجود الحرمة لا محالة واما بفهم العرف لان نفي الاباحة بالمعنى الاعم في طرف المفهوم يفهم منه بحسب
العرف انشاء الحرمة **الامر الخامس** ان الشرط او الجزاء او كليهما اذا قيد بقيد من وصف او حال او زمان او مكان او
نحوها يعتبر هذا القيد في طرف المفهوم ايضا على نحو ما اعتبر في طرف المنطوق واختلافهما انما هو في مجرد النفي والاثبات
فلو قيل ان جاءك زيد في يوم الجمعة فاكرمه او ان جاءك زيد فاكرمه في يوم الجمعة او ان جاءك زيد في يوم الجمعة فاكرمه في يوم
الجمعة فالمفهوم ان لم يجئك زيد في يوم الجمعة فلا يجب اكرامه وهكذا ولا اشكال في ذلك … الحكم ايضا فيما كان القيد ثابتا
من الخارج كالاجماع ونحوه او لاحظ المفهوم بالنسبة الى المنطوق المذكور الا انه ربما يتوهم … الفاضل المحشي
… المنطوق الذي يتبعه اطلاق المفهوم ولم يثبت من الخارج الا تقييد المنطوق خاصة لان المتيقن منها التقييد
في طرف المنطوق دون المفهوم والاقرب هو الاول لكون القيود الثابتة من الخارج كالقيود المذكورة في اللفظ في كون
كل منها مقصود المتكلم وملحوظا في نظره في اثبات الحكم وهذا الذي ذكرنا من لزوم موافقة المفهوم المنطوق في جميع
القيود الملحوظة في طرف الشرط او الجزاء او كليهما ما عدا النفي والاثبات انما هو فيما كانت القيود شروطا للحكم ومعرفة
له واما لو كانت القيود ناشئا من نفس الحكم الايجابي او السلبي في المنطوق او المفهوم كما اذا قيل ان جاءك زيد فتصدق بدرهم
او ان جاءك العلماء فاكرمهم اذ مفهوم الاول عدم وجوب التصدق بدرهم عند عدم مجيء زيد ومفهوم الثاني عدم وجوب
اكرام جميع العلماء عند عدم مجيئهم فعموم عدم وجوب التصدق بالدرهم اصلا انما استفيد من توجه النفي الى النكرة
احتمال وجوب اكرام بعض العلماء المستفاد من المفهوم في الثاني انما استفيد من توجه النفي الى العموم المقتضي لسلب لان
حكم المنطوق في الاول هو الايجاب الجزئي وحكم مفهومه هو عموم السلب وحكم المنطوق في الثاني هو الايجاب الكلي وحكم
مفهومه هو سلب العموم الذي هو في قوة السلب الجزئي وبالجملة ان النكرة المثبتة اذا وقعت متعلقة للحكم في المنطوق

فالنفي

فالنفي المستفاد من المفهوم يفيد سلب الحكم منها على سبيل عموم السلب وان وقع بعض ادوات العموم متعلقا للحكم في طرف
المنطوق فالنفي المستفاد من المفهوم يفيد سلب الحكم على سبيل سلب العموم هذا حكم المنطوق المثبت واما النفي فيظهر حكمه
بالمقايسة وكيف كان فلا يكون توافق المنطوق والمفهوم في الكلية والجزئية في مثل ذلك وتفصيل الكلام وتوضيح المرام ان
القضية الشرطية قد لا يكون المنطوق فيها مشتملا على العموم اصلا مثل ان جاءك زيد فاكرمه فلا يجري احتمال العموم ح لا في
المنطوق ولا المفهوم وهو واضح نعم ذلك خارج عن محل الكلام في المقام نعم ربما يقع الاشكال في مثله من حيث افادته لثبوت
الجزاء في جميع احوالات الشرط بحسب اطلاق الاحوال من دون اختصاص بزمان او مكان او حال لما اسلفناه سابقا من كون
مقتضى القضية الشرطية بمقتضى الاصل او الاطلاق كون الشرط سببا منحصرا للجزاء مطلقا والاقرب عدم افادة ذلك العموم السببية
من هذه الجهة لكفاية المرة في حصول الامتثال فاذا اكرم زيدا عند مجيئه في زمان لا يجب اكرامه في زمان اخر اذا اتفق المجيء
فيه ايضا نعم يتجه ما ذكر بالنسبة الى افادة العموم البدلي من الجهات المذكورة وقد تشتمل على العموم اما في الشرط والتعليق
بان يقال متى جاءك زيد فاكرمه او كلما جاءك فاكرمه واما في الشرط خاصة بان كان الموضوع فيه عاما بان يقال ان جاءك العلماء فتصدق
زيدا بدرهم واما في الجزاء كذلك بان يقال ان جاءك زيد فاكرم العلماء واما فيهما معا بان يقال ان جاءك العلماء فاضفهم او اضف
العلماء او تصدق للفقراء او تصدق باموالك وهكذا واما في متعلق احدهما او كليهما بان يقال ان جاءك زيد في كل يوم من ايام
شهر رمضان فاضفه او ان جاءك زيد فاعطه درهما في كل يوم من شهر رمضان او ان جاءك زيد في كل يوم من شهر رمضان
فاعطه درهما في كل يوم منه او على جميع التقادير فالعموم اما استغراقي كما عرفت او بدلي مثل ان يقال ان جاءك زيد فاعطه شيئا
درهما او دينارا … والفاضل المذكور قد حكم باختلاف المنطوق والمفهوم من حيث الكلية والجزئية في اكثر هذه الاقسام
نظرا الى كون النفي في طرف المفهوم متوجها الى العموم فيفيد سلب العموم الذي هو في قوة السلب الجزئي ولكنه لا يخلو من اشكال
في بعض هذه الاقسام **منها** ما لو اشتملت القضية الشرطية على العموم في كل من الشرط والجزاء بان يقال ان جاءك العلماء فا…
العلماء او اضفهم ومفهومه بناء على ما ذكره هو الفاضل المذكور عدم وجوب اضافة جميعهم عند عدم مجيء جميعهم وهو لا ينافي
وجوب اضافة بعضهم عند عدم مجيئهم اذ يكفي في صدق عدم وجوب اضافة الجميع عدم وجوب اضافة البعض ولكن الظاهر
المتبادر عرفا ان المتبادر من القضية الشرطية العامة شرطا وجزاء اذا كان الموضوع العام في الجزاء هو عين الموضوع العام
في الشرط او ضميره هو كون الحمل المذكور في الشرط من حيث تعلقه بعنوان الموضوع علة تامة للجزاء فيفيد سببية مجيء كل عالم
لوجوب اكرامه من دون مدخلية لاجتماعهم في المجيء فيفيد عدم وجوب اضافة كل عالم لم يجئ على سبيل التوزيع بان كان علة
مجيء كل منهم سببا للعدم وجوب اضافته لا كون عدم مجيء الجميع سببا لعدم وجوب اضافة الجميع من حيث المجموع وان كانت
مقتضى توجه النفي الى العموم في الظاهر هو ذلك الا ان ما ذكرناه من عموم السلب انما استفيد من خصوص التركيب في المقام
بمساعدة فهم العرف نعم لو كان الموضوع العام في الجزاء مغايرا للموضوع العام في الشرط بان يقال ان جاءك العلماء فتصدق

الفقراء بعدهم مثلا لم يتم فيه ما ذكر لان الظاهر منه هو وجوب اعطاء درهم لجميع الفقراء عند مجيئ جميع العلماء ومنتفاه عدم
وجوبه عند عدم مجيئ جميعهم فالاولى ح هو التفصيل بين امارة الموضوع العام في الشرطي في الجزاء اما بنفسه او بضميره ونحوه
فيه على ما عرفت **ومنها** ما لو كان الجزاء خاصة مشتملا على العموم مثل ان يقال ان جائك زيد فاعط الفقراء درهما او يقال ان
جائك زيد فلا تعط شيئا قال الفاضل المذكور مقتضى القضية الشرطية ثبوت العموم على تقدير حصول الشرط فاذا كان
الجزاء موجبة كلية دل المنطوق على توقف الايجاب الكلي على حصول ذلك الشرط فيكون مفاد مفهومه رفع الايجاب الكلي
الحاصل بالسلب الجزئي على تقدير انتفاء الشرط من غير دلالة فيه على السلب الكلي بوجه من الوجوه وان كان الجزاء سالبة كلية
دل على توقف السلب الكلي على حصول الشرط المفروض فيكون مفهومه رفع السلب الكلي الحاصل بالايجاب الجزئي عند انتفاء
الشرط من غير اشعار فيه بالايجاب الكلي ثم ساق الكلام الى ان قال من غريب الكلام ما رايته في تعليقات بعض الاعلام على
كتاب مدارك الاحكام حيث حاول الاحتجاج بمفهوم قوله عليه السلم اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء على تنجيس ما دون الكر
بملاقاة كل واحد من النجاسات نقلا الى عموم الشيء المذكور في المنطوق فيسري العموم الى المفهوم ايضا فكما يفيد منطوقه
عدم تنجس الكر بشيء من النجاسات يفيد مفهومه تنجسه بكل منها ووجه فساده انه لما دل على عدم تنجسه بشيء من النجاسات
على الكرية كان ذلك بمنزلة تعلق عدم تنجسه بكل واحدة واحدة منها على ذلك فينحل ذلك التعليق الى تعليقات عديدة ... وكون
مفاد كل منها تنجس الماء بها مع ارتفاع الشرط الذي هو الكرية وانت خبير بالبون البعيد بين ما ذكره وما هو مفاد التعليق
المذكور في الرواية اذ من الواضح انه ليس المعلق هناك على الشرط المذكور الا عدم تنجسه بشيء من النجاسات اعني السلب الكلي
وقد عرفت انه لا دلالة فيه على انتفاء ... الاول ... الحكم الحاصل من الايجاب الجزئي ولا دلالة في ذلك على حصول
التعليق بالنسبة الى احاد النجاسات اصلا فمن اين يمكن استفادة الحكم ثمة على سبيل الايجاب الكلي كيف ولو صح ما ذكره
لكان مفهوم قولك اذا اهانك زيد فلا تعط شيئا من مالك الحكم بجواز اعطاء جميع ماله مع انتفاء الاهانة وقولك ان لم
يقدم ابي من السفر فلا اتصدق بشيء على الفقراء الحكم بالتصدق بجميع الاشياء عليهم مع قدومه الى غير ذلك من الامثلة
مع ان الضرورة قاضية بخلافه كما هو في غاية الوضوح عند ملاحظة العرف انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه وانت خبير
بضعف ما اورده على بعض الاعلام وهو الوحيد البهبهاني اما اولا فلان القضية الشرطية اذا تضمنت عموما في الجزاء كما
اذا قيل ان جائك زيد فاضف العلماء فيستفاد منها بحسب متفاهم العرف تعليق الحكم باحاد العام من حيث هي احاد على
تقدير وجود الشرط وبعبارة اخرى فيستفاد منها كون عنوان العام مناطا في تعلق الحكم بالاحاد على تقدير وجود الشرط
من دون مدخلية لاجتماع الاحاد في تعلق الحكم بها على تقدير وجود الشرط حتى يكون الجمعية والاجتماع قيدا في المنطوق ليكون
النفي في طرف المفهوم متوجها الى رفع هذا القيد حتى يكون مقتضاه سلب العموم بل مناط الحكم ومتعلقه هو نفس الاحاد
من حيث اتصافها بعنوان العام فمقتضى المنطوق في المثال هو وجوب اضافة احاد العلماء على تقدير مجيئ زيد ومفهومه

ح هو عدم وجوب اكرام كل واحد من الاحاد على تقدير عدم مجيئه وهذا هو معنى التوجيه الذي ذكره الوحيد البهبهاني
للمشار اليه والفاضل ما ذكرناه هو العرف فمتبع لكون المسئلة لفظية وليس ذلك مما لنا الطاعة ... وذلك لانه لو كان مقتضى
المفهوم في مفروض المقام هو سلب العموم على ما زعمه الفاضل المذكور فلا بد ان يكون العموم واجتماع الاحاد قيدا في طرف
المنطوق ليكون النفي في طرف المفهوم متوجها الى نفيه ليفيد نفي العموم القابل للايجاب الجزئي بان يكون المفهوم في
المثال عدم وجوب اضافة مجموع العلماء من حيث المجموع على تقدير عدم مجيئ زيد الذي هو غير مناف لوجوب اضافة بعضهم
على فرض بعضهم وجوب اضافة بعضهم بسبب اخر كان الشرط المذكور في المنطوق مقيدا بالنسبة الى اثبات الحكم بالنسبة
الى هذا البعض بعدم وجود هذا السبب الاخر لو تحقق قبل وجود الشرط المذكور لكان استناد الحكم اليه دونه واصالة الاطلاق
الشرط قد يدفع احتمال تقييده بشيء ... انحصار السبب في الشرط المذكور فمقتضى اطلاق الشرط ح كون الشرط سببا تاما منحصرا
لاثبات الحكم لاحاد العام وافراده من حيث هي لا من حيث المجموع وهذا الاصل هو الذي قد جعله الفاضل المذكور وغيره
منها الاستفادة الجملة الشرطية للسببية المنحصرة الثابتة على الاستقلال واما ثانيا فلانه مع تسليم عدم اقتضاء عموم الجزاء في
المنطوق للعموم في طرف المفهوم على الانسان من التزام ذلك فيما كان العموم في طرف المنطوق ناشيا من وقوع النكرة في
سياق النفي كما هو محل كلام المولى الوحيد البهبهاني في مثال الماء اذا بلغ قدر كر لم ينجسه شيء لان العموم ح ليس مدلولا
وضعيا للفظ بل هو من لوازم المدلول الوضعي من حيث تعلق الحكم بالطبيعة اذ المعنى ان الماء اذا بلغ قدر كر لا ينجسه جنس
شيء وانما يلزمه العموم بالالتزام فالنفي ح في طرف المفهوم متوجه الى هذا الحكم النفي المتعلق بالطبيعة فيفيد سلب هذا الحكم
النفي ومقتضاه تنجس الماء بطبيعة الشيء النجس فيفيد العموم بالالتزام ايضا فيثبت تنجس الماء عند عدم الكرية بملاقاة جنس
النجاسة فيثبت التوافق بين المنطوق والمفهوم من حيث الكلية والجزئية فان قلت كيف تدعي العموم في طرف المفهوم مطلقا
اوفى الجملة والامثلة العرفية متعقبة لم اوفى الغالب على خلافه الا ترى انه اذا قيل ان قربت هذا الدعاء لم تمس شيئا او ان سار
زيد ايام لم يظلم احدا احدا وان خفت من الله لا تخف من احد وان اهانك زيد فلا تعط شيئا من مالك وان لم يقدم
ابوك فلا تتصدق بشيء وهكذا الى ما لا يحصى اذ المفهوم فيها ليس مس كل شيء عند عدم القراءة وظلم كل احد كل احد
عند امارة زيد والخوف من كل احد عند عدم الخوف من الله واعطاء كل مالك عند عدم اهانة زيد والتصدق بكل شيء
عند قدوم ابيه بل المقصود في كل ذلك نفي العموم الثابت في طرف المنطوق كما يشهد به ملاحظة العرف قلت هذه الامثلة
خارجة عما نحن فيه لاقترانها بالقرينة العرفية على عدم ارادة العموم فيها في طرف المفهوم للعلم عادة بوجود علة اخرى لثبوت
الحكم لبعض افراد العام سوى الشرط المذكور فثبوت الحكم فيها في الجملة مع انتفاء الشرط لا يرد نقضا على ما ذكرناه انما الاشياء
من الظهور انما هو فيما تجرد عن القراين ومن الواضح ان عدم رفع اليد من الظواهر العرفية مع قيام القرينة على ارادة خلافها
مع انه يمكن ان يقال ان يكون العموم في هذه الامثلة من قبيل ما نظر مع الابن الصالح فالمراد من العموم هو الافراد الغالبة الذي يعتد

معها العام ولو مسامحة في الاطلاقات اذ يبقى ان عموم الحكم في هذه الامثلة بحسب ارتفاع سببه بمعنى انه لو قيل ان جاء زيد
امر الامير بظلم احدا فالمقصود كون امارة ذلك سببا لعدم تحقق افراد الظلم التي لولا امارته لكانت متحققة لا ان امارته سبب
وجودا وعدما لمطلق الظلم حتى يقتضي عدم تحقق العموم في طرف المفهوم وهكذا في غيره من الامثلة هذا كله مع انه يحتمل ان
يكون مراد الوحيد البهبهاني في دعوى كون مفهوم قوله عليه السلام الماء اذا بلغ قدر كر لم ينجسه شئ تنجس غير الكر بكل شئ هو اثبات
كلية المفهوم بضميمة الاجماع المركب لا بحسب اقتضاء المفهوم وذلك بان يسلم كون مفهوم النبوي المذكور هو سلب العموم
الغير المنافي للايجاب الجزئي الا انه اذا ثبت تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة في الجملة بمقتضى مفهوم النبوي ثبت
كلية ذلك بالاجماع المركب نظرا الى عدم الانفصال بمخالفة الشيخ في الدم الذي لا يدركه الطرف فانه لا يقدح في الاجماع ونحوه
في غاية عدم تمامية مسئلة من المسائل الفقهية الا بضميمة الاجماع المركب والمقصود من ان كتاب هذا التوجيه في كلامه
دفع استبعاد الفاضل المذكور حيث استغرب دعوى الوحيد البهبهاني كلية مفهوم النبوي المذكور على ما تقدم لا يقال
كيف تدعى الاجماع المركب بين افراد النجاسات مع ان الخلاف في تنجس الماء القليل بوروده على النجاسة او ورود النجاسة عليه
معروف حيث حكم بعضهم بعدم تنجسه بوروده على النجاسة لانا نقول ان هذا الخلاف غير مانع في تنجس الماء القليل بالنسبة
الى افراد النجاسات لان هذا الخلاف في كيفية تنجس القليل بالملاقاة بعد تسليم تنجسه بمطلق النجاسات وهو واضح ثم انه
مع الغض عما اوردناه على الفاضل المذكور من الوجهين نقول ان دعواه كون مفهوم النبوي المذكور من قبيل سلب العموم
نظرا الى كون مقتضى عدم تنجس الكر بشئ من النجاسات هو انتفاء هذا العموم كما افاده في اخر كلامه مما لا دليل عليه اذ لا يبلغ
ان يكون مستند ذلك وجهان احدهما تخيل كون وصف العموم في المنطوق قيدا في الكلام بان يكون المعنى الماء اذا بلغ
قدر كر لم ينجسه جميع النجاسات حتى يكون المفهوم هو انتفاء هذا الحكم عند عدم بلوغه كرا ولا ريب انه يكفي في انتفائه
تنجسه ببعضها وفيه مع ان المحقق عند المحققين من دون خلاف يعرف كون النكرة في سياق النفي مفيدة للعموم الاستغراقي
الافرادي دون المجموعي انه قد عرفت في كلام المتقدم بكون العموم هنا استغراقيا ولا ريب انه على هذا التقدير يكون الحكم
مرتبا على احاد العام على تقدير وجود الشرط بمعنى كون الشرط سببا تاما منحصرا لكل فرد بالاستقلال كما هو مقتضى كون
العام استغراقيا ومقتضى المنطوق ح كون الكرية سببا تاما لعدم انفعاله بكل واحد واحد من النجاسات فيحل المنطوق
الى قضايا متعددة بعددها فكانه قال الماء اذا بلغ قدر كر لم ينجسه هذا النجس وهذا النجس وهكذا ومفهومه تنجسه
بكل واحد واحد من النجاسات اذا لم يبلغ قدر كر وهذا مما لا ستر فيه وقد تقدم اليه الاشارة وثانيهما ان يقال باعتبار
المفهوم من باب العقل بان يقال ان اعتباره انما هو لاجل لزوم اللغوية في التعليق لولا ارادة المفهوم كما يظهر من جماعة
مثل العلامة المدقق الشيرواني وغيره فيقال ح ان غاية ما يقتضيه التعليق من الفائدة هو انتفاء الحكم عن بعض افراد موضوع
العام على تقدير انتفاء الشرط لكفاية هذا المقدار في صحة التعليق فلا حاجة الى ارادة انتفاء الحكم من جميع افراد موضوع

العام

العام على تقدير عدم الشرط وفيه مع ان التحقيق كون اعتبار المفهوم من باب الوضع اما بالمطابقة او بضميمة الاصل الى الاطلاق
على ما استوفينا الكلام فيه ان فائدة التعليق لو لم يكن هو انتفاء الحكم من جميع افراد موضوع العام عند انتفاء الشرط للزم
لغويته بالنسبة الى الافراد التي فرض ثبوت الحكم لها على تقدير انتفاء الشرط وهو واضح فلا مناص من اعتبار العموم في
المفهوم فيصح ما ادعاه الوحيد البهبهاني من اعتبار العموم في طرف المفهوم في النبوي المذكور **تتميم** اعلم
ان جماعة قد تمسكوا بالنبوي المذكور لاثبات كلية انفعال القليل بالملاقاة من دون فرق بين ورود الماء على النجس
او ورود النجس عليه في مقابل من فصل بينهما واستند الوحيد البهبهاني في تقريب ذلك الى عموم الشئ في المنطوق
فاثبت به العموم في المفهوم ايضا على نحو ما فصلناه والعلامة الطباطبائي الى عموم الماء نظرا الى صدقه على ما ورد عليه
النجس او ورد على النجس والمفهوم ايضا تدل على تنجس القليل مطلقا بشئ من النجاسات فيثبت الحكم ح في باقي النجاسات
بالاجماع المركب وفي كل منهما نظر وتوضيح ذلك ان ما يصلح للعموم او الاطلاق في النبوي المذكور امور ثلثة احدها لفظ
الماء والاخر لفظ شئ والثالث اطلاق الحكم بعدم تنجس الماء بالملاقاة اذا كان كرا والتمسك بعموم الماء او الشئ غير
مجد في المقام اما الاول فان الماء باعتبار وروده على النجس او ورود النجس عليه لا يتكثر افراده حتى يتمسك في اثبات
تنجس القليل بالملاقاة مطلقا بعموم الماء بل ورود الماء على النجس او وروده عليه من الاحوالات الطارية لافراد الماء
لا انه مكثر لافراده ولا ريب ان احوال الافراد غير مشمولة للعام واما الثاني فان القول بعدم تنجس الماء بوروده على النجس
لا ينافي تسليم عموم الشئ في طرف المفهوم اذ لا منافاة بين القول بتنجس القليل من الماء بكل نجس وبين تخصيص ذلك
بحال ورود النجاسة على الماء دون العكس اذ ذلك تقييد لاطلاق الحكم بالتنجس بالملاقاة لا تخصيص لعموم الشئ
كما هو واضح ثم يتبع التمسك بعموم الشئ في طرف المفهوم على تقدير تسليمه في مقابل الشيخ ره القائل بعدم تنجس الماء
القليل بقطرة من الدم التي لا يدركها البصر لشمول الشئ بعمومه لهذه القطرة من الدم ايضا فالاولى في اثبات تنجس
القليل بالملاقاة في حالتي وروده على النجاسة وورودها عليه هو التمسك بالاطلاق الاحوالي بالتنجس بالملاقاة
في طرف المفهوم لشموله الحالين معا **ومنها** ما لو كان الشرط خاصة مشتملا على العموم مثل ان جاءك العلماء فاكرمهم
بدوهم وقد حكم الفاضل المذكور بعد التمثيل بمثل قولنا كل ماء اذا كان قدر كر لم ينجس بالملاقاة مما كان العموم فيه
استغراقيا وبمثل قولنا اي حيوان اذا كان ماكول اللحم جاز الوضوء من سؤره مما كان العموم فيه بدليا بتوافق المفهوم
في هذه الصورة للمنطوق في العموم حيث قال فالحكم فيها كالثانية اي كالصورة التي كان العموم في الاشتراط والتعليق في افادة
العموم في المفهوم ايضا لاعتبار الاشتراط ان في كل واحد من احاد الموضوع فيلزمه الحكم بالانتفاء بحسب انتفاء الشرط
في كل من تلك الاحاد ففي المثال الاول يحكم بالتنجس بالملاقاة في كل ماء مع انتفاء كريته وفي الثاني يحكم بالمنع من سؤر
اي حيوان لا يؤكل لحمه انتهى قوله في كلية الدعوى نظر لعدم انفهام العموم في طرف المفهوم من مثل قولنا ان جاءك العلماء

فتصدق بدرهم لزيد اذ لا يفهم منه الا سلب العموم لا عموم السلب اذ المفهوم منه في طرف المفهوم عدم وجوب
التصدق عند عدم مجيء الجميع لا عدم وجوبه عند عدم مجيء كل واحد بخلاف قولنا ان جاءك العلماء فاستفهم لان
المفهوم منه هو التوزيع بان يجب استفهام كل عالم عند مجيئه وعدم وجوبها عند عدم مجيئه والمعيار في ذلك على حسب
ما يساعد عليه العرف هو العموم في طرف المفهوم فيما كان الحكم في الجزاء قابلا للتوزيع كما عرفت من مثال ان جاءك
العلماء فاستفهم ومثله ان لم يجئك عالم فلا تتصدق بشيء من مالك بخلاف ما لم يكن قابلا لذلك لكون المفهوم في
نحوها من قبيل سلب العموم الذي في قوة السلب الجزئي كما عرفت من مثال ان جاءك العلماء فتصدق بدرهم لزيد لعدم
كون التصدق بدرهم قابلا للتوزيع بالنسبة الى احاد العام نفيا واثباتا ولعل الوجه في حكم الفاضل المذكور بكون المفهوم من
قبيل عموم السلب فيما كان الشرط مشتملا على العموم وكونه من قبيل سلب العموم فيما كان الجزاء مشتملا على العموم على ما عرفت
من عبارته هو تخيل ان العموم اذا وقع في الجزاء يكون العموم فيه مشمولا للحكم منطوقا ومفهوما فيفيد النفي في طرف المفهوم
سلب هذا العموم واذا وقع في الشرط يكون العموم سورا للقضية الشرطية فيكون الحكم في الجزاء مشمولا للسور فيكون النفي
في المفهوم داخلا في حيز السور ولذا فرق التفتازاني بين قولنا ليس كل انسان بقائم وقولك كل انسان ليس بقائم بافادة
الاول لسلب العموم والثاني لعموم السلب ولكن ما يساعد عليه العرف في القضايا الشرطية هو ما ذكرناه فلا تغفل ثم ان
توافق المفهوم والمنطوق في الكلية والجزئية اذا تضمن المنطوق لادات العموم اما في الشرط او الجزاء او كليهما على حسب
ما يقتضيه المقام بحيث يصلح ان يجعل قولا في المسئلة وجوه احدها اعتبار التوافق فيهما مطلقا بان يكون المفهوم من قبيل سلب
العموم الذي في حكم السلب الجزئي ثم يستثنى من ذلك ما يفهم منه التوزيع اعني ما يفهم منه كون كل فرد من افراد العام
سببا للحكم المذكور في الجزاء وهذا انما هو فيما كان العام المذكور في الشرط مذكورا بعينه او بضميره في الجزاء بان يقال ان جاءك
العلماء فاستفهم العلماء او استفهمهم على نحو ما سلفناه والوجه فيما ذكرناه من الاطلاق اما تخيل كون المفهوم نقيضا للمنطوق
لكون حكم المتناقضين هو اختلافهما في الكم او دعوى فهم العرف لكون العموم قيدا في الكلام فيتوجه النفي في طرف
المفهوم اليه فيفيد سلبه او دعوى كون اعتبار المفهوم من باب حكم العقل واخراج كلام الحكيم من اللغوية في الاشتراط والتعليق
لكفاية ارتفاع الحكم عن بعض افراد العام في ترتب الفائدة عليه وثانيها توافقهما مطلقا في العموم بان كان النفي في طرف المفهوم
مفيدا لعموم السلب وذلك فيما يفهم منه التوزيع على ما عرفت في الوجه الاول ثم يستثنى من ذلك ايضا ما لو كان الحكم المذكور
في الجزاء غير قابل للتوزيع بالنسبة الى افراد العام كما اذا قيل ان جاءك العلماء فتصدق بجميع مالك لعدم امكان التصدق
بجميع المال عند مجيء كل واحد من العلماء ومثله ايضا ان جاءك العلماء فتصدق بدرهم لعدم امكان التصدق ايضا
بدرهم واحد عند مجيء كل واحد منهم لانفهام سلب العموم منهما ومن [illegible] والوجه فيما ذكر من التوافق دعوى فهم
العرف كون كل واحد من افراد العام علة مستقلة في الحكم على ما اسلفناه سابقا وثالثها التفصيل بين ما كان الشرط متضمنا للعموم

فيفيد

فيفيد المفهوم عموم السلب وبين ما كان الجزاء او مع الشرط متضمنا له فيفيد سلب العموم كما اشار اليه الفاضل المحشي وقد
تقدم مع ما يصلح ان يكون وجها له ثم ينبغي ان يستثنى من ذلك ايضا ما لو لم يكن الحكم فيه قابلا للتوزيع على ما عرفت وان لم
يستثنه الفاضل المذكور ورابعها التفصيل بين ما كان الحكم قابلا للتوزيع بالنسبة الى افراد العام فيفيد المفهوم عموم
السلب مطلقا بدعوى فهم العرف وبين غيره فيفيد سلب العموم كذلك والوجه فيه واضح ويظهر مما تقدم وخامسها
التفصيل بين ما كان العموم في طرف المنطوق مستفادا من وقوع النكرة في سياق النفي فيفيد المفهوم عموم السلب نظرا
الى ما اسلفناه فيما اوردناه على الفاضل المحشي من كون استفادة العموم ح بالالتزام لكون المعنى المطابقي ح هو نفي الطبيعة فيتوجه النفي ح
في طرف المفهوم الى الطبيعة المنفية فيفيد العموم بحسب افراد هذه الطبيعة المنفية كما في النبوي المشهور الماء اذا بلغ قدر كر
لم ينجسه شيء وبين ما كان العموم مستفادا من سائر ادوات العموم فيفيد المفهوم سلب العموم والوجه فيه فهم كون العموم ح قيدا
في الكلام حيث كان مستفادا من الدلالة المطابقية الوضعية فيفيد المفهوم سلب هذا القيد ولا فرق فيه ايضا بين ما كان العموم
في الشرط او الجزاء او فيهما معا ويحتمل الحاق الجمع المعرف بالنكرة الواقعة في سياق النفي بدعوى فهم العرف فيه التوزيع بخلاف
لفظ كل واجمع واتبع ونحوها وهذه وجوه محتملة في المقام ويصلح كل واحد منها ان يوجد قول على طبقه وتحقيق الحق يتبين
من التامل فيما اسلفناه وهذا كله فيما كانت ادات العموم واقعة في حيز ادات الشرط كما اذا قيل ان جاءك العلماء او كل عالم
او نحوهما واما لو كانت القضية الشرطية مصدرة بادات العموم بان وقعت مبتدا في الشرط بان يقال كل عالم ان جاءك فاكرمه
ومنه قوله عليه السلام كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب فمفهومهما عموم السلب لان مفهوم الاول على ما يساعد عليه العرف
كل عالم لم يجئك لا يجب اكرامه ومفهوم الثاني كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب فيتوافق المفهوم والمنطوق
ح في الكلية وانما احتمل بعض مناسب الفصول من عدم ابداء التكلم في كون مفهوم الخبر سالبة كلية او جزئية بعد ما اخترناه
من عدم الاعتداد بمفهوم الوصف لكون اعتبار المفهوم فيه مبنيا على ذلك ففيه ان الكلام في الخبر هنا انما هو مبنيا على تضمنه
لمعنى الشرط لكون معناه كل حيوان ان كان لحمه يؤكل يتوضأ من سؤره ويشرب وبالجملة انه يمكن اعتبار المفهوم فيه شرطا او وصفا فلا
يحصر الكلام فيه في الثاني مع ان الكلام لا ينحصر في الخبر المزبور لاطراده بالنسبة الى جميع القضايا الصريحة في الشرطية او
المتضمنة لمعناها مع اعتبار كونها مصدرة بادات العموم فليفرض الكلام في غير الخبر المذكور وبما ذكرناه يظهر حقية ما ذكره
الشيخ من ان مفهوم الخبر كون كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب وان ما اورده عليه العلامة ومن تبعه كصاحب المعالم
والمقدس الاردبيلي والسيد الصدر وغيرهم من منع كلية مفهوم الخبر بدعوى كونه سالبة جزئية ليس في محله ولعل نظر العلامة
ره في ذلك الى احد امرين اما تخيل كون اعتبار المفهوم من باب العقل واخراج كلام الحكيم عن اللغوية نظرا الى ما تقدم من
كفاية ارتفاع الحكم المذكور في الجزاء عن بعض افراد العام في ترتب الفائدة على التعليق واما توهم عود ضمير سؤره الى الكل
وتقدير الكلام ح كل حيوان يؤكل لحمه يتوضأ من سؤر كل حيوان متصف بهذه الصفة ومفهومه ح نفي جواز التوضي والشرب

من سنخ كل حيوان متصف بالصفة المذكورة فيدخل التفريع على الكل فيفيد سلبه ويرد على الاول منع كون اعتبار المفهوم من باب العقل كما اسلفناه عند تحرير الاقوال مع ان الغاية لا يبان ثلا اخذ فى تعليق الحكم على جميع افراد العام وعلى ما ذكره يلزم خلو التعليق من الفائدة بالنسبة الى بعض افراده الذى لا ينتفى الحكم بالنسبة اليه كما اشرنا اليه سابقا ويرد على الثانى منع عود الضمير الى الكل بل الظاهر عوده الى ما اضيف اليه لفظ كل كما لا يخفى المقصود وقد تلخص مما قررناه هنا وفيما سبق انا كون مقتضى الاصل فى القضايا الشرطية الكلية ما هو توافق مفهومها لمنطوقها فى الكلية والعموم ولو فرضنا التخلف فى بعض الموارد باعتبار اخذ المفهوم من باب سلب العموم لا عموم السلب فالظاهر لخصوصية المقام ومساعدة القرائن المقالية او الحالية كما يظهر من ملاحظة ما اسلفناه واما القضايا الشرطية الجزئية ففى حكمها الوصفية فى اعتبار توافق المفهوم والمنطوق فى الكلية والجزئية كما هو واضح بل قد صرح الفاضل القمى ره فى هذه المسئلة فى مسئلة مفهوم الوصف فالاظهر فيها ايضا توافق المفهوم للمنطوق فمفهوم الموجبة الجزئية هى السالبة الجزئية وبالعكس ثم قد ذكر بعضهم هنا وجوها احدها ما ذكرناه من كون مفهوم الموجبة الجزئية سالبة جزئية والاخر كون مفهومها سالبة كلية والثالث كون مفهومها موجبة كلية فيتوافق المفهوم والمنطوق على الاول دون الاخيرين وتوضيح ما ذكره انه اذا قيل فى بعض الغنم السائمة زكوة فان كان البعض المذكور فى الكلام معينا بحسب الواقع بان كان المقصود صنف خاص من الغنم السائمة كالابيض او الاسود مثلا يكون مفهومه ح سالبة جزئية اذ مقتضاه بحسب مفهوم الوصف هو نفى الزكوة من هذا الصنف الخاص من نوع المعلوفة اذ مفهومه ليس فى بعض الغنم المعلوفة زكوة وان كان غير معين بحسب الواقع بان كان الحكم معلقا على بعض لا بعينه يكون مفهومه سالبة كلية اذ مفهومه ح ليس فى بعض لا بعينه من المعلوفة زكوة فيفيد نفى الزكوة عنها راسا لكان لو قيل ليس فى بعضها زكوة وان كان الكلام مسوقا لبيان اثبات التبعيض فى السائمة بحسب تعلق الحكم فى مقام نفى تعلقه بجميع افراد الموضوع بان يكون المقصود بيان ان الزكوة فى السائمة انما هى فى بعضها دون الجميع فمقتضاه ح اثبات الحكم لجميع افراد المعلوفة فيكون مفهومه ح موجبة كلية هذا ولكن استفادة هذا المعنى محتاجة الى القرينة وتعلق الغرض المسوق له الكلام به والحاصل لا بد من ملاحظة الموارد ثم الحكم بمفهوم القضية الجزئية على حسب ما يقتضيه المقام ولكن لما كان المراد من البعض فى القضايا الجزئية الواردة فى الشرعيات هو البعض المعين فى الاغلب فلا بأس بما اطلقناه من كون مفهوم الموجبة الجزئية سالبة جزئية

الامر السادس انه قد اسلفنا ظهور الجملة الشرطية فى التقييد بمعنى الخصوصها فى كون الشرط سببا تاما منحصرا للجزاء وهذا ما لا اشكال فيه فيما اذا اتحد الشرط والجزاء واما لو تعدد الشرط واتحد الجزاء كما اذا قيل ان جاءك زيد فاكرمه وان سلم عليك زيد فاكرمه فيقع التعارض بينهما لان مقتضى الاول هو عدم وجوب اكرامه عند عدم المجئ سواء سلم عليك ام لا ومقتضى الثانى عدم وجوب اكرامه عند عدم تسليمه سواء جاءك ام لا والنسبة بينهما عموم من وجه لانه قد يجئ ويسلم وقد يجئ ولا يسلم وقد يسلم ولا يجئ ولا بد ح فى ملاحظة الترجيح بحسب الدلالة نامية بارجاع الظاهر منهما الى الاظهر والحكم بالاجمال والرجوع الى الاصول مع فقد الاظهرية فى البين فيما كان المتعارضان قطعيين واما لو كانا ظنيين كما لو كان المتعارضان من اخبار الاحاد فهل الحكم ح هو الرجوع الى المرجحات السندية ومع فقدها الحكم بالتخيير كما هو الشأن فى تعارض المتباينين او ملاحظة المرجحات الدلالية وتقديم الاظهر على الظاهر ومع انتفاء الاظهرية الحكم بالاجمال والرجوع الى الاصول كما فى تعارض القطعيين مثل الكتاب والسنة المتواترة وجهان مبنيان على ان حكم تعارض الخبرين من وجه سيجئ فى باب التعادل والترجيح ذهب جماعة بل لعل المشهور الى ملاحظة المرجحات السندية فى مثل ذلك والمقام ايضا من جملة مصاديق هذه الكلية فيجرى عليه حكمها ويحتمل طرح المرجحات السندية والاخذ بالمرجحات الدلالية نظرا الى عدم قابلية السند للتبعيض كما ذهب اليه جماعة فى المتعارضين من وجه فى تلك المسئلة بل هذا هو الوجه فى المقام وان قلنا بالرجوع الى المرجحات السندية فى المتعارضين من وجه اذ الرجوع الى المرجحات السندية انما هو مع فقد الترجيح بحسب الدلالة وليس المقام كذلك اذ المنطوق اقوى بالنسبة الى المفهوم فلا بد من تقييد مفهوم كل منهما بمنطوق الاخر والنتيجة فى الجملة ولا اشكال فى ذلك وانما الاشكال فيما كان التعارض بينهما بحسب مفهوم احدهما ومنطوق الاخر فنقول ان رفع التعارض بين قضيتين شرطيتين فلا يحصل برفع التعارض بينهما من ارتكاب التأويل فيهما او فى احدهما وفى ايجاب ذلك تجوزا فى اللفظ او ارتكاب تجوز بخلاف ظاهر لفظى او عدم ايجابه شيئا منهما وجوه اظهرها الاخير فى الجملة سواء قلنا باستفادة المفهوم من باب الاصل على ما اخترناه سابقا او من باب الانصراف او من باب عدم ذكر القيد او من باب ظهور عنوان الشرط او من باب الوضع والتبادر على ما استوفينا الكلام فى جميع ذلك اما على الاول فواضح لانه قد تقدم ظهور الجملة الشرطية فى سببية الشرط للجزاء وان اثبات كونه سببا منحصرا انما هو بمقتضى اصالة عدم سبب اخر فاذا قام الدليل على اثبات سبب اخر ايضا او رفع اليد من مقتضى الاصل فذلك لا يوجب تجوزا فى القضية الشرطية ولا ارتكاب خلاف ظاهر لفظى سوى مخالفة مقتضى الاصل للدليل واما على الثانى فلان انصراف الجملة الشرطية الظاهرة فى سببية المقدم للتالى الى السببية التامة المنحصرة انما هو بما سبق من اسباب الانصراف من كون الفرد المنصرف اليه الاطلاق اكمل الافراد او اكثرها وجودا او استعمالا او كل تقدير فوجود احد هذه الامور مانع من ظهور المطلق فى الافراد وانما يرتفع منع المانع لاجل قيام الدليل على وجود سبب اخر ايضا فذلك لا يوجب تجوزا فى المطلق ولا ارتكاب خلاف ظاهر لفظى اذ الفرض وجود المقتضى لظهور المطلق فى الافراد وانما ارتفع المانع بوجود الدليل فالمقتضى يعمل عمله ولا فرق فى ذلك بين ان نقول بكون المطلق مستعملا فى الفرد المنصرف اليه مجازا او نقول بكونه من قبيل تعدد الدال والمدلول كما هو الاظهر بان نستفاد ارادة الفرد المنصرف اليه الاطلاق من الخارج لاجل كماله او كثرة وجوده او استعماله الا ان غاية الامر كون الدليل المذكور على الاول كاشفا عن عدم استعماله فى المعنى المجازى وذلك لا يوجب تصرفا فى المطلق نظير ما لو قيل رايت اسدا فى الحمام وعلم من الخارج وجود الحيوان المفترس فى الحمام فكان ذلك لا يوجب تصرفا فى لفظ اسد كما لا يخفى فيما نحن فيه واما على الثالث فاما على القدر من كون الاطلاق

المطلق ناشيا من دليل الحكمة دون الظهور اللفظي فلا مانع اذ وصل البيان بدليل خارجي لا يوجب تجوزا في المطلق اصلا
كما هو واضح ولا غائلة في الظهور اللفظي من حيث جهة التجوز لان ورود المطلق من دون بيان القيد مع كون المقام مقام البيان
وان كان يورث ظهورا في المقام الا انه ليس ظهورا لفظيا بل هذا ظهور بحسب اقتضاء المقام اعني مقام عدم البيان في مقام
البيان لا بحسب اقتضاء اللفظ ولذا لا نقول بكون مخالفته موجبا للتجوز في المطلق بل هذا الظهور واسطة بين الاصل
والظهور اللفظي ولذا يتقدم على الاول ويتقدم عليه كل دليل لفظي له ادنى ظهور واما على المشهور من كون الاطلاق المطلق
من باب الظهور اللفظي وكون التقييد موجبا للتجوز فيه فالظاهر انهم انما يقولون بذلك بالنسبة الى الاطلاق المادة اعني
الطبيعة واما بالنسبة الى الاحوال فالظاهر انهم ايضا يقولون بكون الاطلاق بالنسبة اليها من باب الحكمة وعدم البيان
لغاية بعد تعميم الظهور اللفظي بالنسبة الى ذلك فيأتي على قولهم ايضا ما ذكرناه من عدم لزوم التجوز ومخالفة الظهور اللفظي
واما على الرابع فلان ظهور الشرط لاجل تخصيصه بالذكر على ما تقدم سابقا في كونه سببا هو السبب المنحصر انما هو لاجل انه
ذكر بعنوان اخر فرفع هذا الظهور ايضا ناش من عدم بيان عنوان اخر فوق العنوان المذكور في الكلام فلا يكون ظهورا
لفظيا على ما عرفت وهذا الظهور نظير ما لو حكم الشارع بطهارة البئر بعد وقوع احدى النجاسات فيها بنزح مقدرها الشرعي
او بطهارة العصير العنبي بعد ذهاب ثلثيه من دون تعرض لطهارة البئر والعصير من الات النزح والمباشر وظرف العصير
وساير الالات التي يحتاج اليها لان ذلك وان كان ظاهرا في طهارة المزاول الالات ليس ظهورا لفظيا بل هو ناش من عدم
البيان اذ لو كان ما يلاقي ماء البئر او العصير باقيا على النجاسة فلا بد من بيانه كما لا يخفى واما على الخامس فيبتني على القول بالمفهوم
من باب الوضع والتبادر فيأتي عليه في دفع التعارض وجوه احدها التصرف في المفهوم بتقييد مفهوم كل منهما بمنطوق
الاخر فاذا قيل اذا بلت فتوضأ وان نمت فتوضأ فالمفهوم الاول بعد التقييد هو عدم وجوب الوضوء عند عدم البول و
النوم وكذا الثاني فتلزم المجازية في كل منهما وثانيها التصرف في المنطوق بالجمع بين منطوقيهما بان يقال بوجوب الوضوء
عند البول والنوم اذا اجتمعا كما التزمه ابن الشهيد في الذكرى في صلوة المسافر حيث علق التقصير في الصلوة في بعض الاخبار
على خفاء الاذان في حد الترخص وفي بعضها الاخر على خفاء الجدران فحكم بالتقصير عند خفائهما معا وح تلزم المجازية ايضا
بناء على ما يراه المشهور من كون التقييد موجبا له ولا يخفى ان التاويل على الوجه الاول اولى وان لم نقل بالمجازية في الاول
على الثاني لما اسلفناه سابقا من كون الادات حقيقة في تعليق الجزاء على ما هو سبب في نظر المتكلم لا على ما هو مذكور في
اللفظ فلا يكون تقييد الشرط في احدى القضيتين مجازا مع ما هو مذكور في الاخرى موجبا للتجوز فيهما وذلك
لمساعدة العرف على الاول والتصرف لكلا الشرطين على الاول يصير سببا تاما للجزاء وعلى الثاني يصير كل منهما قيدا
للاخر في اقتضائه لوجود الجزاء ولا ريب في غلبة ذكر السبب التام في القضايا الشرطية اذ لو كان الشرط قيدا لذكر في الكلام
غالبا بخلاف تعدد الاسباب لكونه اغلب بالنسبة الى عدم ذكر قيد السبب وثالثها التصرف في الادات بان يلتزم بكون

استعمالها

استعمالها في مجرد بيان كون الجزاء لازم الوجود للشرط المذكور في الكلام من دون ان يكون المقدم سببا للتالي فيكون الجزاء ح
لازما اعم للشرط مثل قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فيلزم التجوز في الادات على القول المذكور نعم على الحقيقة
على قول من يرى كون الادات موضوعة لمجرد بيان الجزاء لازم الوجود للشرط وكون الشرط سببا منحصرا لاجل الاطلاق و
الانصراف كصاحب الفصول على ما تقدم ورابعها التصرف في الجزاء مع تسليم كون كل من الشرطين سببا منحصرا بالنسبة الى
جزائه بان يقال ان الجزاء مثل قولنا ان جاءك زيد فاكرمه وان سلم عليك زيد فاكرمه ليس مطلق الاكرام حتى يقع التعارض بين
مفهوم كل منهما ومنطوق الاخر بل الجزاء فيهما الاكرام الخاص وهو الاكرام المسبب عن المجيء عند عدم المجيء وكذا الاكرام
المسبب عن التسليم عند عدم التسليم فيرتفع التعارض بينهما وان لزم التقييد في الجزاء في كل منهما وخامسها ان يقال ان ذكر
الشرط الخاص في كل من القضيتين من باب المثال والسبب التام الذي هو الشرط في الحقيقة هو الجامع الملحوظ بينهما
في نظر الشارع وان لم نتعقله في بعض الموارد فاذا علق وجوب الوضوء على وجود البول والغائط يعلم ان السبب هو الحدث
الاصغر واذا علق وجوب الغسل على اسباب الخاصة في القضايا المتعددة يعلم منه ان السبب هو الحدث الاكبر مثلا و
هكذا وهذا الوجه هو اوجه الوجوه وبعده الوجه الاول **تنبيه** اعلم انه اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء على ما عرفت
وصح التعارض بين القضيتين على احد الوجوه المتقدمة على الخلاف فيها فهل يمكن بعد ذلك دفع احتمال سببية
شيء اخر محتمل في المقام استنادا الى مخالفة الظاهر او الاصل على القدر المتيقن ام لا بان احتمل في مثل قولنا ان جاءك زيد
فاكرمه وان سلم عليك زيد فاكرمه بعد معالجة تعارضهما بتقييد مفهوم كل منهما بمنطوق الاخر او باحد الوجوه الباقية
على القول باعتبار المفهوم من باب الوضع سببية القيام ايضا لوجوب الاكرام فنقول ان ذلك يختلف بحسب الاقوال المتقدمة
فنقول اما على الثاني من اعتبار المفهوم بضميمة اصالة عدم سبب اخر غير الشرط المذكور فثبوت سبب ثان او ثالث بدليل لا
يوجب رفع اليد من مقتضى الاصل بالنسبة الى امر اخر محتمل في المقام ومثله الكلام على القول باعتبار المفهوم بضميمة اصالة
عدم التقييد واما على القول باعتبار دلالة السببية من باب انصراف المطلق الى مطلق السببية الى السببية التامة المنحصرة فمع
ثبوت سبب اخر بالدليل لا يبقى مقتضى لنفي امر اخر محتمل في المقام لانهدام امر الانصراف بثبوت سبب اخر بالدليل واما على القول
باعتباره لاجل ظهور تخصيص عنوان الشرط خاصة بالذكر في سببيته تامة منحصرة ايضا كما يقال ان هذا الظهور ايضا بثبوت سبب
اخر بالدليل واما على القول باعتباره من باب الوضع والتبادر فهو ايضا كسابقه لانتفاء الموضوع له بثبوت سبب اخر ولا يمكن
التقييد في مفهوم كل منهما فلا يبقى مقتضى لنفي الامر الثالث المحتمل والفرض عدم قيام القرينة بعد ثبوت عدم ارادة المعنى
الحقيقي على تعيين اللهم الا ان يدعى ظهور ثانوي للقضية الشرطية في نفي الامر الثالث بعد ثبوت عدم ارادة المعنى الحقيقي نظير
العام المخصص الظاهر في تمام الباقي وهو كما ترى بعيد جدا ولعل ذلك مما يؤيد ما اخترناه من اعتبار المفهوم بضميمة الاصل خلافا لما
نقل ما المقصر العام **الامر التاسع** انه اذا اشرع بعض افراد المفهوم مثل ما رواه الشيخ في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله

في الاول والاكرام المسبب عن التسليم في الثاني فمفهوم كل منهما عدم وجوب الاكرام المسبب عن المجيء ع

ثم لو شك من الثوب بسبب البول ثم اغسله في المركن مرتين وان غسلته في ماء جار فمرة لان قوله عليه السلام وان غسلته في ماء
جار الخ تصريح ببعض افراد مفهوم القضية المستفادة من قوله اغسله في المركن مرتين لكونه في معنى الشرط فكانه قال ان غسلته
في المركن فمرتين ومفهومه يشمل الجاري والراكد الكر ومثله الصحيح ثم لو جهر بالقراءة فيما لا ينبغي الجهر فيه او اخفى فيما
لا ينبغي الاخفات فيه فقال اي ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلوته وعليه الاعادة فان فعل ذلك ناسيا او ساهيا او لا يدري
فلا شيء عليه لان قوله عليه السلام وان فعل ذلك الخ تصريح ببعض افراد مفهوم القضية الشرطية المستفادة من قوله اي ذلك فعل
الخ لكونه في معنى ان فعل شيئا من ذلك متعمدا ومفهومه وان لم يفعل شيئا من ذلك متعمدا فلا ينقض صلوته ولا يجب عليه
الاعادة وهو يشمل السهو والنسيان والجهل والسبق باللسان ومثلها الصحيح المروي من قرب الاسناد وكتاب المسائل لعلي
بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام عن رجل احتجم فاصاب ثوبه دم فلم يعلم به حتى اذا كان من الغد كيف يصنع قال ان كان رآه ولم يغسله
فليقض جميع ما فاته على قدر ما كان يصلي ولا ينقص منه شيئا وان كان رآه وقد صلى فليعتد بتلك الصلوة لان قوله وان كان
رآه وقد صلى الخ تصريح ببعض مفهوم قوله ان كان رآه ولم يغسله الخ وهو يشمل صورتي الجهل والنسيان وهكذا من النظاير
الكثيرة الواردة في الاخبار فربما يتوهم تعارض مفهومي الشرطيتين في الفرد الغير المصرح به على سبيل العموم من وجه لعدم تبين
دخوله في احد المفهومين كالراكد الكر في الصحيح الاول والجهر بالقراءة او الاخفات بها في غير محلهما على سبيل السبق باللسان
في الصحيح الثاني والصلوة في الثوب المتنجس بالدم نسيانا في الثالث فيحكم بتعارضهما واجمالهما فيرجع الى الاصول او الى الترجيح
ما فيه من المسامحة في اعتبار التعارض بين المفهومين وان شاع في لسان الفقهاء في امثال المقام لان المفهوم امر تبعي والتعارض بين شيئين
فرع وجودهما والمفهومان المتعارضان ان فرض وجودهما لزم اجتماع النقيضين او الضدين وان فرض عدم احدهما لم يتحقق
التعارض وذلك ليس من قبيل تعارض العامين من وجه لكون تعارضهما صوريا لا ان الخاص منهما مخصص للعام في
الواقع في الاول [illegible] الاخر وان الخفي [illegible] في الثالث ولا [illegible] التقييد والتخصيص في باب التفاهيم والتفهم
تابع للازم المنطوق ولا يمكن التصرف في اللازم مع بقاء الملزوم على حاله الا ان يخرج من كونه لازما [illegible] ذلك
ايضا ليس من باب تعارض اللفظين المتباينين بحسب المدلول لكون تعارضهما ايضا صوريا لا انه يجمع بينهما
بحمل الكلام [illegible] قبل التعارض والتصرف بالتقييد والتخصيص انما هو المنطوق خاصة فنقول اذا قيل ان غسلته ثوبك في
المركن يعني في الماء القليل فمرتين وان غسلته في الجاري فمرة فيكون غسل الثوب في القليل سببا لحصول المرتين كما هو مقتضى
الشرطية الاولى فيحصل الغسل في الكر سببا للمرتين ايضا ان كان الغسل في الكر داخلا في مفهوم قوله ان غسلته في الجاري فمرة او
جعل الغسل في الجاري سببا لحصول المرة فيحصل الغسل في الكر سببا للمرة ايضا ان كان الغسل في الكر داخلا في مفهوم قوله
ان غسلته في المركن فمرتين وهكذا الكلام في الصحيحين الاخيرين وبالجملة ان جعل كل واحد من الشرطين المذكورين سببا
لحصول الجزاء [illegible] في دخول الفرد الغير المصرح به في مفهوم الاخر فالتعارض انما هو بين نفس المنطوقين والدلالة التعارض

المفهومين

المفهومين انما هو تبعية تعارض منطوقيهما ثم يمكن ان يدعى عدم المفهوم لهما بان تكون الادات مستعملة في افادة مجرد كون
الجزاء لازم الوجود للشرط فلا بد من استفادة حكم الفرد غير المصرح به من دليل اخر ولو كان اصلا والتحقيق هو الالتزام بعدم
المفهوم للقضية الثانية التي هي في معنى التصريح بحكم بعض افراد مفهوم القضية الاولى لان هذا هو المفهوم منها عرفا ملحق
حكم بشرطها [illegible] التصريح بحكم بعض افراده في قضية تعليقية اخرى فيكون الفرد الغير المصرح به داخلا في مفهوم الاولى هذا
انما هو فيما وردت القضيتان في كلام متكلم واحد في محل واحد واما لو وردتا في كلام متكلمين كما بين او في كلام متكلم
واحد في موردين بان طال الزمان بين صدورهما فالمتوجه هو الاجمال والرجوع الى الاصول لعدم مساعدة العرف على ما ذكرناه
في مسألة التداخل وقد عرفت ان الحق عدم ملاحظة المرجحات السندية في المتعارضين من وجه والله هو العالم

الامر الثامن

في تداخل الاسباب

وهو من اهم الامور التي يجب التنبيه عليها انه اذا ورد شرطان او شروط متعددة على جزاء واحد كما اذا قيل ان نسيت القراءة
فاسجد سجدتي السهو وان نسيت احدى السجدتين فاسجد سجدتي السهو او قيل اذا دخل مع الجمعة فاغتسل وان اردت [illegible] فاغتسل
وان مسست احد الاموات [illegible] فاغتسل وهكذا فهل كل واحد من الشرطين او الشرائط عند اجتماعها في الوجود يقتضي التاثير في
وجود الجزاء مستقلا بان تجب سجدة السهو تارة لنسيان القراءة واخرى لنسيان احدى السجدتين او لا بل يكفي مرة اخرى هل
الاصل في اجتماع الاسباب المتعددة هو التداخل او لا والاول يظهر من المحقق الخوانساري وتبعه غير واحد من المتاخرين ولكن
المشهور هو الثاني وليعلم انه لا فرق في المقام بين استفادة السببية من ادات الشرط او من مادة السبب بان يقال هذا سبب لذلك
او من غيرهما وذكر هذه المسألة في المقام انما هو لمناسبة كون مقتضى ادات الشرط العادة سببية المقدم للتالي كما استفاده
الا ان الاختصاص لهذه المسألة بالمقام وايضا لا فرق بين كون السببين متغايرين بالجنس او النوع او متحدين جنسا او نوعا
ومتغايرين شخصا كما لو تكرر زيادة سجدة واحدة في الصلوة بالنسبة الى وجوب سجدتي السهو او زيادة سجدتين كل
واحدة من ركعة بالنسبة اليها وهكذا وليعلم ايضا ان محل الكلام في المقام انما هو فيما كان الجزاء قابلا لتاثير الشرطين فيه
بحسب الوجود كما عرفت من الامثلة واما ما لم يكن قابلا لذلك فهو خارج عن محل الكلام في المقام كما اذا قيل من ارتد
عمدا يجب قتله ومن قتل مسلما يجب قتله فرضا فارتد مع تعمده وقتل ايضا مسلما لعدم امكان قتله مرتين فالحكم ح مع
تقدم احد السببين على الاخر في الوجود هو استناد المسبب اليه خاصة اللهم الا ان يثبت من دليل خارجي كون المسبب اثرا
للسبب الثاني وتظهر ثمرة ذلك فيما اذا استند وجوب القتل في المثال الى الارتداد فانه مع سبقه يثبت القتل للاولياء الا انه
بخلاف ما لو استند الى القتل [illegible] او لو استند الى القتل مع تاخره وقتله غير اولياء الدم واما لو اقترنا وجودا فيشتركان في
التاثير بان كان الحكم المسبب [illegible] الا ان التاكيد فيما [illegible] وتظهر ثمرته في زيادة الثواب والعقاب كما في المثال والا فلا يكون لاجتماعهما
الا في الحكم كالبطل الغايلة بالنسبة الى الوضع ثم ان محل النزاع ايضا انما هو فيما لم يترتب المسبب وجودا على احد السببين
قبل وجود السبب الاخر والا فان السبب الاخر يشتغل في اقتضاء سبب اخر يقول واحدا كما اذا افطر في نهار شهر رمضان مكرر

ثم انظر ثانياً ان التداخل تارة يفرض في الاسباب واخرى في المسببات اما الاول فمعنى عدم التداخل فيها كما عرفت هو اقتضاء كل من السببين مسبباً مستقلاً واما التداخل فله معنيان احدهما كونها معرفات كما شاع التعبير بذلك في الكتب الفقهية سيما في الرياض حيث يقولون ان الاسباب الشرعية معرفات لا اسباب حقيقية ويريدون بذلك كون الاسباب الشرعية امارات لوجود سبب واحد في الواقع وهو المؤثر في الحقيقة من دون تاثير لهذه الاسباب الظاهرية وثانيهما كونها مؤثرة في الوجوب دون الوجود بان يقتضي كل واحد الحكم بالاستقلال من دون تاثير في الوجود كان يقتضي البول وجوب الوضوء وكذلك الغائط والنوم من دون تاثير في تعدد وجوب الوضوء وهكذا واما الثاني فمعناه تاثير الاسباب في الوجوب بان يقتضي كل منها سبباً مستقلاً مع جواز الاجتزاء في امتثال التكليفين باتيان فعل واحد بقصدهما بان يقتضي الجنابة وجوب الغسل مستقلاً وكذلك مس الميت والحيض مع جواز الاكتفاء بغسل واحد من الجميع بقصده والقائل بعدم التداخل في المسببات ح يقول بعدم جواز الاكتفاء بذلك والفرق بين تداخل الاسباب وتداخل المسببات هو كون الاول مطابقاً لمقتضى اصالة البراءة بخلاف الثاني وكون الاول عزيمة والثاني رخصة كما سيجيء وقد وقع الخلاف في كل من تداخل الاسباب والمسببات فالكلام يقع في مقامين وفي كل واحد منهما في مراحل فتارة بحسب الاصول العملية واخرى بحسب الاصول اللفظية وثالثة بحسب القواعد الشرعية المستنبطة من الكتاب والسنة وان كان العلماء في ظاهر كلماتهم قد قصروا الكلام في ذلك على التكلم بحسب الاصول اللفظية نعم ربما يظهر من صاحب الحدائق التمسك بالقواعد الشرعية ايضاً كما سيجيء **اما المقام الاول** فاختلفوا فيه على اقوال احدها وهو المنسوب الى الاكثر كون مقتضى الاصل هو عدم التداخل وثانيها كون مقتضى الاصل هو التداخل وهو خيرة جماعة من المتاخرين منهم المحقق الخونساري وقال في بعض كلماته القول بان الاصل عدم تداخل الاسباب اصل غير اصيل بل كلام خال عن التحصيل وثالثها التفصيل بين كون الاسباب من جنس واحد كالكلام سهواً مرتين بالنسبة الى سجدتي السهو فانهما يوجبان سجدتين كل واحدة منهما يكفيه بالنسبة اليهما وبين ما كانت جنسين كالكلام والسجدة الواحدة بالنسبة الى سجدتي السهو فالقول بكون مقتضى الاصل هو التداخل في الاول وعدمه في الثاني وهو المحكي في السرائر وقد حكي عن فخر المحققين ايضاً بناء العلامة بناء الخلاف على كون الاسباب الشرعية معرفات او مؤثرات حقيقية فاذا قلنا بكون مقتضى الاصل هو التداخل على الاول وعدمه على الثاني ويرد عليه اولاً عدم انطباقه على كلمات جميع العلماء لاستدلال بعض القائلين بالتداخل كما سيجيء بعدم امكان اجتماع السببين لوضوح عدم انطباقه على ارادة المعرف من السبب كما لا يخفى وثانياً انه ان اراد من المعرف المعرف الفعلي فهو كالسبب في عدم امكان الاجتماع لان المراد من المعرف كما عرفت هو كون شيء سبباً للعلم شرعاً بوجود مؤثر واقعي لان المعرف هو سبب المعرفة ولا ريب في عدم امكان حصول العلم من امارتين بشيء واحد فلا وجه لجعل مقتضى الاصل هو التداخل على تقدير القول بكون الاسباب الشرعية معرفات لا على القول بكونها مؤثرات حقيقية وان اراد منه المعرف الشأني فكذلك لاستحالة اجتماعهما

كما هو

كما هو محل الكلام مفيداً للعلم على فرض عدم وجود الاخر فلا وجه لتخصيص كون مقتضى الاصل هو التداخل بالقول بكون الاسباب الشرعية معرفات لصحة ذلك على القول بكونها مؤثرات ايضاً باعتبار احدهما مؤثراً ثانياً **اما المرحلة الاولى** من المقام الاول فتحقيق القول فيه ان مقتضى اصالة البراءة هو التداخل لكون مرجع الشك في المقام الى الشك في تاثير السبب الثاني اذا تلاحق السببان او في تاثير احدهما ان تقارنا فمقتضى اصالة البراءة فيما اذا افطر في نهار شهر رمضان بالاكل او الشرب مثلاً مرتين هو عدم وجوب ازيد من كفارة واحدة وكذلك عدم وجوب ازيد من سجدتي السهو اذا تكلم وسهى عن سجدة واحدة وهكذا ولكن هذا الاصل انما يجري في التكليفيات المحضة واما في الوضعيات فربما يوجد فيها اصل حاكم عليه كما في نزح ماء البئر لان الثعلب والارنب والشاة مثلاً يجب نزح اربعين دلواً لكل واحد منها فاذا وقع الثعلب والارنب معاً في البئر فشككنا بعد نزح اربعين دلواً في وجوب نزح اربعين اخرى ايضاً فاستصحاب بقاء النجاسة الثابتة قبل نزح الاربعين حاكم على اصالة البراءة من الزائد من نزح الاربعين نعم يجري التمسك باصالة البراءة في مثل ذلك ايضاً على مذهب الخونساري ومن تبعه او سبقه من كون الطهارة والنجاسة من الامور الاعتبارية المنتزعة من الاوامر التكليفية لا من الاوصاف الواقعية او من الاحكام الوضعية على القول بكونها مجعولة لان معنى طهارة الشيء ح هو عدم وجوب الاجتناب عنه ومعنى نجاسته هو وجوب الاجتناب عنه فمرجع الشك ح في تاثير السببين الى الشك في ترتب تكليف مستقل على كل منهما فيرجع بعد تيقن احدهما في الاخر بالاصل واما على المذهب المختار من كونهما من الاوصاف الواقعية الثابتة او على مذهب المشهور من كونهما من الاحكام الوضعية المجعولة فاستصحاب النجاسة محكم لا محالة لا يقال ان استصحاب النجاسة معارض باستصحاب عدم تاثير السبب الثاني فتبقى اصالة البراءة بعد تعارضهما سليمة عن المعارض لانا نقول استصحاب عدم التاثير لا يثبت عدم بقاء النجاسة في البئر بعد نزح الاربعين لما ثبت في محله من عدم الاعتداد بالاصول المثبتة فيبقى استصحاب النجاسة حاكماً على اصالة البراءة سليماً عن المعارض فيكون القول بعدم التداخل موافقاً للاصل في مثل المقام ولا يشكل الامر بدوران الامر في المقام بين كون الحادث فرداً من النجاسة وهو المترتب على السبب الاول وبين كونه فردين منها احدهما مترتب على السبب الاول والاخر على السبب الثاني حتى يجيء ان الفرد الاول معلوم الارتفاع بنزح الاربعين والاخر غير معلوم الحدوث فلا معنى لاستصحابها بل المقام ح يكون مورداً لاصالة البراءة للشك في حدوث تكليف مستقل وقد ثبت في محله من جواز استصحاب الكلي فيما اذا علم بوجوده كلياً في ضمن فرد وعلم ارتفاعه واحتمل قيام فرد اخر مقامه فيحكم عليه بجميع الاحكام المترتبة على نفس الكلي وان لم يثبت بذلك ما يترتب على خصوصية الفردين **واما المرحلة الثانية** فاعلم ان الاكثر قد استدلوا على عدم التداخل بحسب الاصول اللفظية بوجوه **منها** انه اذا ثبت اسباب متعددة لامر بحسب اقتضاء اللفظ كما اذا قيل ان تكلمت في الصلاة فاسجد سجدتي السهو وان نسيت سجدة واحدة فاسجد سجدتي السهو فلا يخلو اما ان يكون كل منهما مؤثراً في وجوب الجزاء مستقلاً بان يجب سجدتا السهو لكل منهما واما ان لا يكون شيء منهما مؤثراً اصلاً واما ان يؤثر واحد منهما معيناً او

غير معين واما ان يؤثر كل منهما مستقلا في اثر واحد بان تجب سجدة السهو للكلام وتلك سجدة مع فرض تاثيرهما بالاستقلال
واما ان يؤثر مستقلا احدهما الا الاخر بان يكونا معا سببا في وجود المسبب مع اتحاده والاحتمالات كلها باطلة اما الاول فله
اما الثاني فلان ظاهر الاخذ بظاهر اللفظ المفيد للسببية التامة لكل من الشرطين من دون ضرورة واما الثالث فان تاثير كل
معين ترجيح بلا مرجح مع استلزامه الغاء ظاهر اللفظ بالنسبة الى الاخر وتاثير واحد غير معين غير معقول لان التخيير في
الاحكام التكليفية وان كانت ثابتة الا انه في الوضعيات غير معقول واما الرابع فلامتناع اجتماع علتين في معلول واحد
واما الخامس فمع عدم تعقل الفارق بين صورتي انفراد السبب وانضمامه الى الاخر حيث فرض استقلاله في التاثير في الاولى
دون الثانية ومنافاته الى الاخر ضرورة حدوث احد السببين وتاثيره مستقلا في وجود المسبب لا يعقل خروجه من الاستقلال
بعد حدوث الاخر وانه غير ... ان خروجها من ظاهر اللفظ المقتضي لاستقلال كل منهما على ما عرفت فتعين بطلان هذه الاحتمالات
فينحصر الامر في اقتضاء كل منهما مستقلا لمسبب مستقل وهو المطلوب والجواب عنه بوجوه احدها منع عدم تاثير
شيء من السببين بزعم كون الاسباب الشرعية معرفات كاشفة من وجود سبب في الواقع على ما تقدم والمستند في جعل
الاسباب الشرعية عليها الاعلى كونها مؤثرات حقيقية وجوه احدها منع ظهور الجملة الشرطية في سببية المقدم للتالي بل
غاية ظهورها في كون التالي لازم الوجود للمقدم كما يظهر من صاحب الفصول حيث ادعى انصراف الملازمة الى الملازمة
السببية والملازمة السببية الى السببية التامة المنحصرة على نحو ما تقدم فلنا قيل ان تكلمت في الصلاة فاسجد سجدتي السهو وان
تركت احدى السجدتين فاسجد سجدتي السهو فغاية ما يستفاد منه هو كون سجدة السهو لازم الوجود للتكلم وترك سجدة
واحدة واما كونهما مؤثرين فيها فلا وثانيا انا لا نمنع عدم ظهور الجملة الشرطية في السببية التامة ... ابتناء ظهورها
في ذلك اما بحسب الوضع والتبادر او بضميمة الاصل او الاطلاق الناشئ عن عدم ذكر القيد او الانصراف او ظهور تخصيص عنوان
خاص بالشرطية في كون هذا العنوان هو السبب على ما فصلناه سابقا وثالثا انا نفرض الكلام فيما ثبت تاثيرهما في امر
بالاجماع كالانزال على المرأة والطلاق الذين هما سببان للعدة او نحو ذلك فاذا اجتمعا في مورد وشك في تاثيرهما كما اذا
انزل رجل على اجنبية وطلقها زوجها فلا ريب في عدم امكان اخذه من قبيل المعرف لفرض تاثيرها ودعوى عدم وجود
السبب في الشرع اصلا بعيد جدا فتأمل وثالثا انك قد عرفت عدم انحصار النزاع في المقام بما يستفاد من القضايا
الشرطية بل هو عام لما يستفاد منها ومن مادة السبب وما هو بمثابتها مثل قولهم البول ناقض للوضوء والنوم ناقض
للوضوء والحيض والنفاس توجبان الوضوء او نحو ذلك ولا ريب في ظهور مادة السبب وما يشابهها في السببية
الفعلية فلا وجه لمنع ذلك بالكلية وثانيها الاستقراء اذ تتبع موارد اجتماع الاسباب الشرعية يقضي بعدم كونها مع معرفات
كاجتماع البول والغائط والنوم والحدث للاجماع على عدم ايجاب كل منها للوضوء مستقلا وكذا في اسباب الغسل الا
على انه لو جامع ... فهو لا يوجب الا غسلا واحدا وهكذا والظاهر ان الفرد المشكوك فيه يلحق بالاعم الاغلب وفيه اولا انه منع

الاستقراء

الاستقراء لعدم ثبوته بوجدان مورد او موردين او اكثر كيف وسيجيء في جملة ادلة القائلين بعدم التداخل موارد
الاستقراء على خلاف ذلك ومع التسليم فهو استقراء ناقص لا اعتداد بالظن الحاصل منه لابتنائه على تتبع بعض الموارد
المستقرأ فيها وثانيا منع كون الموارد المستقرأ فيها من قبيل المعرفات لاحتمال تاثير الاسباب المجتمعة في هذه الموارد تاثيرا
الامر انه لاجل عدم قابلية المحل لتعدد اثارها بحسب الوجود ولو شرعا يكون الاثر للسبب السابق ان تلاحقا ويكون تاكيد
السبب اللاحق في جهة الفعل فيكون الحكم المترتب على الاول والجميع السببين ان تقارنا بان يكون الاثر مستندا الى
مجموعهما من حيث هو نظير تسبب وجوب الغسل من الزنا مع الحصة والارتداد على نحو ما سلفناه في تحرير محل النزاع و
ثالثها ان القضايا الشرطية وان سلم ظهورها في كون المقدم سببا للتالي الا ان الملازمة الجزائية قرينة على ارادة كون المقدم
من قبيل المعرف فقولك لامرأتك اذا اكلت في نهار شهر رمضان فكفري وان زنيت في نهار شهر رمضان فكفري فكما هو
القضيتين وان كان هو كون الشرط فيهما سببا للجزاء وموثرا فيه الا ان ظاهرهما ايضا كون ماهيتين الطبيعة الكفارة فاما
الملازمة الجزائية تقتضي كون ما يترتب على الشرط هي الطبيعة المطلقة فلو كان الشرط في القضيتين موثرا في وجود الجزاء
لزم ... كل من الشرطين جزاء مستقلا بوجود مغاير لوجود جزاء الاخر فلزم تقييد الجزاء في كل منهما بوجود مغاير لوجوده الاخر
واما لزوم عدم التقييد قرينة على كون المؤثر في الواقع امرا اخر فقد كشف عن الشرطان المذكوران كما هو معنى المعرف على ما عرفت
وكذا الامر فيما اذا قال الشارع الاكل في نهار شهر رمضان سبب للكفارة والزنا سبب للكفارة وهكذا وفيه اولا ان اصالة الحقيقة
في الجزاء كما تقتضي كون الجزاء في القضيتين هي الطبيعة التي مقتضاها كون الشرطين من قبيل المعرف دون المؤثر الحقيقي كذا
اصالة الحقيقة في الشرط تقتضي كون كل من الشرطين سببا تاما لوجود الجزاء الذي مقتضاه كون مسبب كل منهما موجودا
مغايرا لوجود الاخر فيدور الامر بين تقييد الجزاء وارتكاب المجازية في الشرط ولا ريب ان الاول اولى لان التقييد ليس بمجاز
على المحققين وثانيا مع تسليم كون التقييد مجازا ان هذا المجاز اولى من ارتكاب المجازية في الشرط لحكومة اصالة الحقيقة فيه
على اصالة الاطلاق في الجزاء اذ الشرط بدلالته اللفظية يصح تنظيره الى الجزاء فاصالة الحقيقة فيه تكون مبينة لكون المراد
من الجزاء هو الطبيعة المقيدة بالوجود وان لم تكن ارادة الطبيعة منه من حيث هي كما في المقام على ما عرفت وان بقي الشك في
ذلك فلاحظ العرف لانهم لا يتأملون في ارتكاب التجوز في الجزاء ... والسر فيه ما ذكرناه من تقديم الحكومة وثالثا انه ان
اريد من المعرف الفعلي ... لا يكون تعلق معرفين فعلا بامر واحد وان اريد المعرف الشأني فهو لا يكون الا بخلاف الظاهر
بل تبين لكون الشرط ظاهرا في السبب الفعلي وبعد التنزل عنه وارادة المعرف لاجل القرينة فهو ظاهر في المعرف الفعلي دون
الشأني فلا ريب ان التصرف في الجزاء اولى من ذلك وثانيها تسليم كون كل من الشرطين مؤثرا في الجزاء فعلا وكون كل منهما
مقتضيا لاثر مغاير لاثر الاخر الا ان اثر الشرط هو احداث حكم تكليفي متعلق بالجزاء فاثر كل من الزنا والاكل في المثال المتقدم
هو وجوب الكفارة فيتعلق بها الوجوب من جهتين احداهما جهة الاكل وجهة الزنا نظير ما سلفناه فما لم يكن الجزاء قابلا للتعدد

مثل وجوب الغسل المسبب من الانزال والتقاء الختانين فكما ان الوجوب مع الاول متعدد بسببه فكذا يكون تأثير الشرط في جهة
الفعل لا في نفس وجوبه فكل من الشرط والجزاء على حقيقته لان مقتضى الاول السببية ومقتضى الثاني تكرر الجزاء في الطبيعة
ولا يلزم التجوز في شيء منها اصلا وبهذا الوجه قد استدل جماعة على اصالة التداخل منهم الفاضل المحشي والنراقي وغيرهما
والجواب ان الثاني منها على القول باستلزام القول بعدم التداخل لاستعمال اللفظ في معنيين وذلك لان الاستلزام انما هو تقييد
الجزاء بالوجود بالنسبة الى من اوجد سببين فصاعدا وارادة الطبيعة من الجزاء بالنسبة الى من اوجد سببا واحدا لكن
كلتاهما في الساقة … وترك احدى السجدتين سهوا ومن اوجد احدهما بخلاف ما لو قلنا بعدم تأثير السببين الا في جهة الفعل لا
بحسب الوجود لكون المطلوب من الجزاء هو الطبيعة وان تعددت الجهة فيه على ما عرفت ويرد على ما ذكروه اولا منع
دعوى كون المسلّم من تأثير السبب هو التأثير في جهة الفعل لا في وجوده منبها باصالة الحقيقة في الشرط والجزاء على ما عرفت
منع ظهور القضية الشرطية في تأثير الشرط في الجهة خاصة ومنع ذلك انه قد وقع الخلاف في اقتضاء امرين متماثلين لتعدد
المأمور به او كون الثاني منهما تأكيدا للاول مثل ان قال صلّ ركعتين صلّ ركعتين او تصدق بدرهم تصدق بدرهم او نحو ذلك
فذهب غير واحد من العلماء كالشهيد الثاني وغيره الى الاول نظرا الى كون التأسيس اولى من التأكيد واستند بعض آخر في
ذلك الى كون التأكيد خلاف الاصل لا بمعنى ان مقتضى القاعدة اولوية التأسيس على التأكيد بل بمعنى توقف التأكيد على
ملاحظة الخطاب الاول والتوجه على خلاف الاصل وفيه نظرا الى الغالب فيما كان الخطابان المتماثلان واردين في محل واحد
هو التأكيد كما يشهد به فهم العرف والظهور العرفي الناشي من الغلبة مقدم على القاعدة والاصل على تقدير تسليمهما نعم
مع اختلاف مورد الخطابين بان ورد احدهما في مقام والاخر في مقام آخر فالعرف يحكم في مثله بتعدد المأمور به هذا كله
فيما احتمل كون الثاني تأكيدا للاول واما لو علم ارادة تكليف مستقل من كل الامرين بان علم ارادة وجوبين مستقلين في
المثالين كما لو ورد الخطابان في موردين او مع العطف … في ارادة تعدد المأمور به وعدمها بان يشك في ان المطلوب
في المثالين هو ارادة وجوب ركعتين من الخطاب الاول وارادة وجوب ركعتين اخريين من الخطاب الثاني او المطلوب ارادة
ركعتين بطلبين المرادين حتى يتأكد الطلب وهكذا في المثال الثاني فلا ريب في ظهور الخطابين في مثل ذلك في ارادة تعدد
المأمور به كما يشهد به تتبع الخطابات العرفية والفاضل المحشي قد اعترف ايضا بظهور الامرين في مثله في ارادة تعدد المطلوب
ومع تعدد الامر مع تسليم ظهورها في هذه الصورة في تعدد المأمور به فكيف ينكر ظهورها فيما نحن فيه من الامرين في جزاء الشرط كما
اذا قيل ان نعست فصلّ ركعتين وان عطست فصلّ ركعتين والتفصيل بينه وبين الامرين من الشرط الممتثلة للسببية
وامثالها بما لا وقع له بل هذه الصورة اولى بالاذعان بل مع تسليم عدم ظهور الامرين المجردين في ارادة تعدد المأمور به
لا نسلم عدم ظهورها فيما نحن فيه لظهور الشرط في السببية سيما اذا كان السببان مختلفين في الجنس والشرع في ذلك انه اذا قيل
ان نسيت احدى السجدتين فاسجد سجدتي السهو وان نسيت التشهد فاسجد سجدتي السهو فيجب بسببه قبل احدها

المجتهدين

المجتهدين او نسيان التشهد لا ايجاب سجدتي السهو الى امر الشارع بايجاد سجدتي السهو عند نسيان سجدة واحدة او التشهد
ان الاسباب الشرعية مقتضيات لمسبباتها على حسب ما اقتضت من المصالح المقتضية لها والشارع قد امر بترتيبها على اسبابها
بقول امره بايجادها عند وجودها ولا ريب في اقتضاء كل سبب لمسببه فحينئذ تعدد الجهة انما كان في تأثير الاسباب المتعددة
كما توهمه الفاضل المحشي وغيره على ما عرفت مع ان اعتبار تأثير الاسباب المتعددة في جهة الفعل خاصة بان اقتضى كل منها
وجوبه مستقلا مع فرض اتحاد الواجب على ما هو المفروض غير صحيح لان السببين كنسيان سجدة واحدة والتشهد اذا وقعا في
الخارج واقتضى كل منهما وجوب سجدتي السهو فان اريد كون كل منهما سببا لانشاء الشارع عند حدوثه ففيه عدم امكان انشاء
الشارع امرين حادثين فيهما الا ان يقول بزوال اللفظ المنشأ به وانشاء الوجوب به ثانيا او يقول بما يقدم على حدوث السببين
فلا يمكن جعل الامر الحادث سببا للوجوب لسبقه عليه وان اريد كون كل منهما سببا لاشتغال الذمة بالوجوب المنشأ سابقا
حيث كان هذا الوجوب معلقا على وجود السبب وحدوثه ففيه ان اشتغال الذمة مرتين يقتضي اشتغالها بفعلين لا بفعل واحد
تعدد الوجوب واتحاد الواجب كان هذا الاشتغال لاحد بفعل واحد من جهتين لا اشتغالين مستقلين ويرد على ما ذكره
الثاني من لزوم استعمال اللفظ في معنيين على القول بعدم التداخل اولا النقض بالموارد التي ثبت عدم التداخل فيها
بالنص او الاجماع كالجماع في نهار شهر رمضان لو جامع مرتين فصاعدا لورود ما ذكره من الجواب على القول بالتداخل
ايضا فيما ذكرناه من مورد النص او الاجماع بالنسبة الى من اوجد سببا واحدا ومن اوجد سببين فصاعدا على ما ذكره وثانيا
منع كون تقييد المطلقات مستلزما لاستعمالها في المقيد على ما هو المحقق كيف ولو ثبت ذلك لزم مجازية جميع المطلقات
بل جميع الالفاظ بناء على شمول قول المشهور بمجازية التقييد لمثل التقييد بحسب الاحوال ايضا اذ لا اقل من التقييد
بالشرائط العامة والتحقيق في المقام كنظائره انه يكون الجزاء مستعملا في الطبيعة المطلقة الا ان التقييد بالوجود في
صورة تعدد السبب انما نشأ من تعدد السبب حيث اقتضى كل من السببين ايجاد الطبيعة في ضمن فرد مغاير لايجادها
في ضمن فرد آخر وذلك لا يستلزم استعمال المطلق الذي تضمنه الجزاء في القضيتين الشرطيتين في المقيد بالوجود بل
التقييد وان كان مطلوبا الا انه مستفاد من الخارج **وثالثها** تسليم تأثير السببين في الوجوب الا ان وجوب فعلين
متماثلين في الوجود لا يقتضي توقف امتثالهما على ايجادهما بوجودين متغايرين لحصول الامتثال لهما بايجاد فعل واحد
بقصد امتثال الامرين نظير الاوامر الواردة باكرام عالم واكرام هاشمي فاكرم العبد العالم الهاشمي فانه يحصل الامتثال هنا
لاجل صدق اكرام العالم والهاشمي كذا الامر في وجوب سجدتي السهو المسبب من نسيان احدى السجدتين والتشهد مثلا
هذا ما استدل به صاحب الدرك على القول بالتداخل ويرد عليه عدم معقولية حصول الامتثال في المقام وقياسه على
المثال المذكور فاسد لوضوح الفارق بينهما وذلك لانه مع تعلق وجوب فعلين بالذمة لا يعقل حصول امتثالهما الا
بتعدد الفعل المشتمل بما يحسب الخارج او بحسب الذهن كما اذا تعدد عنوان الفعلين واجتمعا في مصداق واحد كما في …

لاندفع اكرام الهاشمي العالم بصدق عليه انه اكرام عالم واكرام هاشمي بخلاف ما نحن فيه لاندفع ايجاد فعل واحد في الخارج يتعدد
بحسب الوجود الخارجي والذهني لا يعقل حصول امتثال التكليفين بوجود ذلك لان الفرض في المقام اتحاد عنوان المسببين
لكون الكلام في تداخل الاسباب وعدمه انما هو في اجتماع اسباب متعددة على اثر واحد مع اختلاف اثر السببين كالكفارة
المسببة عن الافطار في نهار شهر رمضان ووجوب سجدتي السهو المسببتين من نسيان التشهد لا معنى للتداخل مع اتحاد اثرهما
حتما لا يعقل حصول الامتثال بايجاد فعل واحد لا اتحادهما مع تعددهما خارجا ومن هنا يظهر الفارق بينما نحن فيه والمثال المذكور
لان كل سبب معنون بعنوان ترتب على سببه فيتعدد عنوان الفعلين في المقام ليصح ما قيل ان سجدتي السهو المسببتين من
ترك التشهد بعنوان والمسببتين من ترك احدى السجدتين بعنوان اخر فيصح اجتماع العنوانين وتعددهما ايضا لانا
نمنع كون تعدد الاسباب موجبا للتعدد بسببيتها لعدم كون ترتيبها عليها من انا نطمئن بان نظر الشارع في تعليق الامر بالسبب
بل المعتبر في امثال المثال ملاحظة عنوان نفس الافعال المسببة من اسبابها لا عنوان خارج منها كما لا يخفى فتلخص من جميع ما
قررناه سلامة الدليل الذي قدمناه على اصالة عدم التداخل وقد اطنب الفاضل المحشي ره وغيره ادلة اخرى لذلك وفيما
ذكرناه غنية عن ايرادها في المقام وما ذكرنا يظهر ايضا ادلة القول باصالة التداخل وجوابها واحتج المحقق في باب الكفارات
على ما هو ببالي لاصالة عدم التداخل فيما اختلف الاسباب جنسا او نوعا كترك التشهد واحدى السجدتين بالنسبة الى سجدة
السهو بانتفاء السببين الكاشفين سببين متعددين وهو حق بعد ملاحظة ما قدمناه من الدليل على المختار ولاصالة
التداخل فيما اتحد الاسباب نوعا باصالة البراءة من التكليف الزائد لاندفع وجود السببين بعلم بترتب وجود اثر عليهما
فمع الشك في تعدد اثرهما فالاصل البراءة تقتضي عدم اشتغال الذمة بازيد من القدر المتيقن ثم اورد على نفسه بان اصالة
البراءة لا تقاوم لظاهر السببية فان ظاهرها ترتب اثر مستقل لكل منهما واجاب بان الاثر انما هو للطبيعة ولا تعدد
ولا تكثر لها من حيث هي فلذا قيل ان افطرت في نهار شهر رمضان تكفر فالحكم معلق على طبيعة الافطار فاذا افطر في
نهار شهر رمضان مرتين فالمؤثر في وجوب الكفارة هو طبيعة الافطار من دون مدخلية لخصوصية الافراد وقد مرت
علم التعدد والتكثر فيها هنا ويرد عليه ان المكلف اذا اوجد سببين من نوع واحد كالافطار في المثال فلا يخلو اما
ان يكون كل واحد منهما مؤثرا في وجود المسبب بمعنى اقتضاء كل منهما مسببا مستقلا واما ان يكون الاثر للاول فقط
دون الثاني او بالعكس او يكون الاثر لكليهما بمعنى اشتراكهما في التاثير بان يكون كل منهما جزءا من العلة التامة بان في
ان المكلف اذا اوجد سببا يكون تاثير هذا السبب تاثيرا تاما لعلمه بعدم وجود سبب اخر فان لم يوجد سببا اخر اصلا
يكشف ذلك عن كون السبب الموجود اولا مؤثرا بالاستقلال وان اوجد سببا اخر ايضا يكشف عن ان يكون الاثر لهما
بالاشتراك والاول هو المطلوب والثاني والثالث يستلزمان الغاء سببية السبب اما بالنسبة الى الاول او الثاني وهو
خلاف الاطلاق سببية السبب فان مقتضاه ترتب الاثر عليه حيثما وجد والرابع فيستلزم تقييد اطلاق سببية السبب لانه

لانه

اذا قيل ان افطرت تكفر فمقتضاه تاثير وجود السبب في وجود المسبب من دون توقف على شيء اخر فانتفاء السبب الاول
من التاثير التام الى زمان وجود السبب الثاني يستلزم التقييد في اطلاق سببية السبب والاصل عدمه فمقتضى الاطلاق
سببية السبب هو التاثير في وجود المسبب حيثما وجد والتحقيق ان ما ذكره المحقق ره من جعل الاثر للطبيعة من حيث هي
مع الغاء خصوصيات الافراد وتعددها وتكثرها بحسب افرادها وان كان معقولا لامكان ان يكون الاثر مرتبا
على الطبيعة لكن الا انه خلاف ظاهر الاطلاق لان مقتضاه عدم قطع النظر عن وجود الطبيعة بالمرة بمعنى ترتب الاثر
عليها حيثما وجدت مرة او مرتين او ثلثة او اكثر ومقتضاه ترتب اثر مستقل على كل من الاسباب فح هنا كلما وجدت
الاسباب المتعددة تتعدد مسبباتها وانما هو حيث دفعة كما لو وقع في البئر كلبان مثلا دفعة فالظاهر تداخل اثارها فيجب اربعون
خاصة في المثال لان المقصود مرتبا فيما اذا قيل انه وقع الكلب في البئر يجب نزح اربعين ولو هو ترتب الاثر على الطبيعة
من حيث هي مع الغاء الخصوصيات من غير ملاحظة التعدد والتكثر فيما وجدت في ضمن افراد متعددة دفعة فيتم ما ذكره
المحقق في مثل ذلك خاصة كما لا يخفى وانما على **واما المرحلة الثالثة** فهي الكلام في تداخل الاسباب وعدمه بحسب القواعد
الشرعية فاعلم انه قد استدل على القول باصالة عدم التداخل اولا بالاستقراء في الاخبار لان من تتبع الاخبار في اقسام الخيارات
والعدة والكفارات ونحوها يستفيد من تلك الاخبار كون القاعدة عند الشارع فيما اجتمعت الاسباب الشرعية هو عدم التداخل
وان ما حكم فيه الشارع بالتداخل كالوضوء والغسل مثلا انما هو على خلاف الاصل والقاعدة ويدعى الاستقراء على خلاف ما
ذكرناه كما سمعه من النراقي ره كما اشرنا اليه سابقا وهذا الاستقراء وان لم يكن تاما الا ان الظن الحاصل منه مما يعتد به التحاقه
بالظنون الخاصة لكونه مستفادا من الاخبار ولا فرق في العمل بالاخبار بين الظن الحاصل من خبر خاص وبين الحاصل من مجموع
الاخبار ومن هنا قد تمسك صاحب الحدائق بالاستقراء في وجوب الاجتناب عن اطراف الشبهة المحصورة بوجدان موارد من
اولئك مما حكم فيه الشارع بوجوب الاجتناب وكذا قد تمسك الفاضل النراقي في اثبات الاستصحاب بالاستقراء لان هذا ايضا
يبتني على ما ذكرنا ومناقشة الفاضل المحشي ره في انطباق الموارد المستقرء فيها على المستقرء له فيما نحن فيه وان كانت حقا بالنسبة
الى بعضها الا ان المجموع او الباقي كاف في افادة الظن المذكور كما لا يخفى وثانيا بالاجماع العلماء رضوان الله عليهم في الموارد
المذكورة من اقسام الخيارات والكفارات والعدة لانهم قد ارسلوا قضية عدم التداخل فيها ارسال المسلمات بحيث يظهر
منهم كون هذا الاصل مما اجمع عليه عندهم وانهم لو حكموا بالتداخل في بعض الموارد فانما هو من باب قيام الدليل على خلاف الاصل
والقاعدة وبعد هذا فالرجحان على تقدير التنزل وتسليم كون الاول استقراء ظنيا وكون الثاني محصل اجماع لا اجماعا محققا
لا ريب في انهما يعضدان تاسيس الدليل الذي قدمناه في المرحلة الثانية ويؤيد بما تمسك صاحب الحدائق بقوله عليه السلم كلما اجتمع
عليك حقوق اجزأك غسل واحد على اصالة التداخل وهو حق في غير مورد الخبر وفيه ما لا يخفى لاختصاصه بالاغسال حتى
ان في تعدية الحكم الى الاغسال المسنونة كلام لهم كما لا يخفى على متتبع الفقه نعم لو كان الخبر هكذا اجزأك حق واحد كان

للشك بعد مساعدة عمل العلماء وصرحوا به فليس **واما المقام الثاني** اعني الكلام في تداخل المسببات بمعنى كفاية
اتيان فعل واحد في امتثال تكاليف عديدة بعد تسليم تاثير الاسباب واقتضاء كل سبب تعلق تكليف مستقل بذمة المكلف
فقد اعترف الفاضل المحشي في هذا المقام بكون مقتضى الاصل هو عدم التداخل مع دعواه اصالة التداخل في المقام الاول
وقد تقدم ان الكلام هنا ايضا يقع في مراحل ثلث تارة بحسب الاصول العقلية واخرى بحسب الاصول اللفظية وثالثة
بحسب القواعد الشرعية **اما الاولى** فلا اشكال في كون مقتضى الاصل هنا هو عدم التداخل اذ بعد تسليم تاثير السببين
في تعلق تكليفين مستقلين بذمة المكلف فاصالة الاشتغال وقاعدته واصالة عدم حصول امتثال التكليفين بفعل
واحد تقتضي عدم خروج المكلف من عهدة التكليف الا باتيان فعلين بقصد امتثال التكليفين حتى انه لو قلنا بالبراءة عند
الشك في الاجزاء والشرائط كما هو المختار لا بد من الاحتياط هنا لكون مرجع الشك هنا الى الشك في كيفية الامتثال اذ الفرض
هنا كون الشك في حصول امتثال التكليفين بفعل واحد بقصدهما بعد وضوح مرجع الشك هناك الى الشك في نفس التكليف لا في
كيفية امتثاله دون المقام في [illegible] هو وجوب الرجوع الى قاعدة الاحتياط متى كان الشك راجعا الى كيفية الامتثال **واما الثانية**
فمقتضى الاصول اللفظية ايضا هو عدم التداخل الا اذا قيل اذا سهوت وتكلمت في الصلوة فاسجد سجدتي السهو واذا نسيت
احدى السجدتين فاسجد سجدتي السهو فمقتضى تاثير السببين في وجوب الجزاء كما هو الفرض هو عدم سقوط التكليف الا باتيان
فعلين لان الامتثال ظاهر في التكليفين المستفادين من جملتي الشرط هنا فيحصل لكل تكليف يقتضي امتثاله بفعل الا
بعقل وجه لسقوط التكليفين باتيان فعل واحد ولسند القائلين بالتداخل كما من العلامة وولده فخر المحققين [illegible]
من تاخر عنهما باطلاق الجزاء الا انه مع اتيان سجدتي السهو في المثال بقصد امتثال الامر المسبب من التكلم سهوا والامر
المسبب من نسيان احدى السجدتين كما يصدق عليها الجزاء في القضية الاولى باعتبار انه مسببان من التكلم سهوا
وكذا يصدق انها سجدتان مسببتان من نسيان سجدة واحدة فيحصل امتثال الامرين نظير الامر المولى باكرام هاشمي وعالم
فاكرم العبد هاشميا عالما فكما لا اشكال في حصول الامتثال هناك فكذا فيما نحن فيه وفيه مع فساد [illegible] عند الشك
في كيفية امتثال التكاليف لكونها [illegible] لبيان اصل التكليف لا الكيفية انه قياس ما نحن فيه على مثال الامر باكرام هاشمي
واكرام عالم قياس مع الفارق اذ قد عرفت اقتضاء التكليف بفعلين متماثلين عقلا وعرفا امتثال كل منهما بفعل مغاير
للاخر في الوجود بخلاف المثال وتوضيح ذلك ان الجزاء في القضيتين الشرطيتين اما ان يكون بينه وبين الاخر تماثل كما
في المقام اذ الكلام على ما تقدم انما هو في توارد اسباب متعددة على سبب واحد واما ان يكون بينهما تباين كالامر بسجدتي
السهو عند نسيان سجدة واحدة والامر باحدى الكفارات عند وجود اسبابها واما ان يكون بينهما تساو بان تغايرا مفهوما
واتحدا مصداقا كما اذا قيل ان جاءك زيد فاكرم ناطقا وان جاءك عمرو فاكرم ضاحكا واما ان يكون بينهما عموم من وجه كالمثال
المتقدم لكون النسبة بين العالم والهاشمي عموما من وجه واما ان يكون بينهما عموم مطلقا كما اذا قيل ان جاءك زيد فاكرم العلماء

وان جاءك عمرو فاكرم الفقهاء وقد عرفت عدم معقولية كفاية فعل واحد في امتثال التكليفين في المتماثلين واما الحكم
باقي الاقسام فاما فيما كان بينهما عموم من وجه فالاصل فيه هو التداخل بمعنى كفاية اتيان فعل واحد بقصد امتثال التكليفين
من امتثالهما مستقلا والسر فيه انه مع تعلق التكليف بعنوان وتعلق تكليف اخر بعنوان اخر بينهما عموم من وجه فمتعلق
التكليفين في الحقيقة هو هذان العنوانان فاذا اجتمعا في مصداق واحد واتى به المكلف يحصل امتثال التكليفين ففي
المثال المتقدم اذا اكرم شخصا واحدا هو عالم هاشمي يصدق انه اكرم عالما وهاشميا فيحصل امتثال الامرين بلا اشكال في
ثم نمنع ضرورة الوجدان بان شخصا لو اكرم اخر بقصد انه من اولاد الرسول صلى الله عليه واله وسلم وانه فقير ثاب بثوابين
وانه لو عاند كل منهما يعاقب بعقابين هذا بخلاف المتماثلين اذ المعتبر عند العقل والعادة في امتثال تكليفين على ما اسلفناه
هو تعدد الفعل الممتثل به اما في الخارج او الذهن والتعدد الذهني انما يحصل بتعدد العنوان المفقود في المقام وقد اسلفنا في
المقام الاول عدم الاعتداد بالتعدد بحسب الاعتبارات المحضة التي لا حقيقة لها اصلا الا اختراع ولا [illegible] ولا يسبق في علم
فرض التعدد في احد المتماثلين ولو بحسب الذهن لفرض اتحاد عنوانهما والا لم يكونا متماثلين كما لا يخفى فكيف يمكن يكفي اتيان
احدهما عن امتثال الامر المتعلق بهما ثم انه لا فرق فيما ذكرناه من جواز الاجتزاء باتيان الفعل الواحد في امتثال الامرين الذين
بين عنوان متعلقهما عموم من وجه بين القول بجواز اجتماع الامر والنهي وعدمه اما على القول بالجواز وكفاية تعدد الجهة
في صحة توجه الامر والنهي الى فعل واحد فواضح واما على القول بالعدم فلان امتناع اجتماعهما انما هو لاجل امتناع امتثال الامر
والنهي بخلاف امتثال الواجبين او الواجب والمستحب او المستحبين مع تعدد عنوانهما لما عرفت من قضاء ضرورة الوجدان
بحصول امتثالهما بالاتيان بمصداق عنوانيهما بل الوجه ان الممتنع هو اجتماع تكليفين متضادين بحسب الجنس وان تغاير عنوان
متعلقهما لا المتغايرين بحسب الفصل خاصة كما في المقام واما توهم لزوم اجتماع المثلين في المقام في محل واحد من حيث اتصاف
الفعل الواحد بوجوبين من جهتين وانه ممتنع ايضا ففيه منع واضح بعد تغاير عنوان متعلق التكليفين لصحة [illegible] فعل واحد
من جهتين كما هو واضح بعد ملاحظة العرف والعادة في اوامر الموالي الى العبيد واما فيما كان بينهما تباين فعدم معقولية
كفاية الفعل الواحد هنا بقصد التكليفين من امتثالهما اوضح ولو فرض ثبوت ذلك شرعا في بعض الموارد فلا بد ان يحمل على
الاسقاط والعفو عن التكليف الاخر لا على التداخل في الامتثال لما عرفت من عدم معقوليته وقول بعض الاصحاب بكفاية
الغسل الواحد عنه ومن غسل [illegible] ليس [illegible] التداخل في المتباينين بل من قبيل القسم السابق اعني اجتماع عنوانين
بينهما عموم من وجه لكون عنوان الغسل [illegible] مغايرا لعنوان الغسل [illegible] واما على القول بوجوب تقديم غسل [illegible]
على الغسل فهما من قبيل المتباينين فلا يجتمعان في مورد فلا وجه للتداخل ح واما فيما كان بينهما تساو فهو نظير المتماثلين
في عدم معقولية التداخل لانه اذا قيل ان جاءك زيد فاكرم ناطقا وان جاءك عمرو فاكرم ضاحكا فعنوان الناطق ليس عنوانا
مغايرا لعنوان الضاحك في تعلق الحكم بمعنى عدم كون كل واحد من هذين العنوانين عنوانا مستقلا في تعلق الحكم به حتى يكون

اكرام شخص بعنوان كونه عالماً وبعنوان كونه هاشمياً كما في امتثال التكليفين كما في العامين من وجه بل عدم انفكاكهما
بالمرة يكشف عن اتحاد موضوع الحكمين في الواقع وان تعلق احدهما في ظاهر الادلة بعنوان مغاير لعنوان متعلق الآخر
فيكون مرجع المتساويين الى المتماثلين بخلاف العامين من وجه لكشف افتراق كل منهما عن الآخر عن كون نفس العنوانين
متعلقاً للحكم فلا بد في الامتثال في امتثال التكليفين من اكرام شخصين لا محالة واما فيما كان بينهما عموم مطلقاً فهما ايضاً
كالمتماثلين لان عنوان الطبيعة ليس عنواناً مغايراً لعنوان الفرد لان الفرد هي الطبيعة مع الخصوصية وليست نفس الخصوصية
من حيث هي موضوعاً للحكم بالفرض حتى يكون قصد عنوان الطبيعة مع قصد عنوان الخصوصية كافياً في الامتثال بل موضوع
الحكم في احدى القضيتين نفس الطبيعة وفي الاخرى الطبيعة مع الخصوصية فالطبيعة في ضمن الفرد ليست عنواناً آخر
مغايراً لعنوان الفرد في القضية فلا بد في مقام الامتثال من اتيان فردين من الصنف الذي تعلق به الامر او اتيان فرد
وفرد آخر من صنف آخر وحمل المطلق على المقيد على الفرض في هذا انما هو مع العلم باتحاد التكليف لا مع العلم بتعدده على
ما هو الفرض في المقام **واما الثالثة** فاعلم انه ليس من القواعد الشرعية ما يقتضي اصالة عدم التداخل سوى الاجماع و
الاستقراء المتقدمين في المقام الاول وربما يستفاد خلافه مما في خبر زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام ميت مات وهو جنب
كيف يغسل وما يجزيه من الماء قال يغسل غسلاً واحداً يجزي ذلك للجنابة ولغسل الميت لانهما حرمتان اجتمعتا في حرمة
واحدة وفيه منع نهوضه لاثبات هذه القاعدة بعد اعراض المشهور عنه لما تقدم من ذهاب المشهور الى اصالة عدم التداخل
فلا يمكن التعدي عن مورده ان صح الخبر ثم ان هنا امرين لا بد ان ينبه عليهما احدهما متفرع على القول باصالة عدم التداخل
كما هو المختار والآخر على اصالة التداخل **اما الاول** فاعلم انه على تقدير القول بعدم التداخل في الاسباب والمسببات
اذا ورد من الشرع ما يدل على كفاية الفعل الواحد عند اجتماع الاسباب فان كان ظاهر الدليل كونه من قبيل التداخل في الاسباب
كالوضوء والغسل فلا بد فيه من التأويل في الاسباب اما بحملها على كونها معرفات على نحو ما يقول به القائل بالتداخل واما
بحملها على كونها مؤثرات في جهة الفعل خاصة على نحو ما يقول به الفاضل الخشية واما بحملها على كون المؤثر هو نفس الطبيعة
من دون ملاحظة التعدد والتكرر فيها على نحو ما يقول به الحلي فيما اذا تعددت الاسباب شخصاً وان كان ظاهره كونه من قبيل
التداخل في المسببات كالاغسال على وجه وفي خبر زرارة المتقدم اليه الاشارة لظهور قوله عليه السلام لانهما حرمتان اجتمعتا
في حرمة واحدة في تأثير كل من الجنابة والموت في وجوب الغسل فلا بد فيه من التأويل في المسببات بان يحمل مثل ذلك اما
على كونه من قبيل المتساويين ويكون فعل احدهما مسقطاً عن الآخر بان يكون اثر الجنابة مثلاً هو وجوب الغسل بعنوان
كونه غسل جنابة بشرط عدم ضم قصد عنوان آخر اليه وكذا اثر مس الميت مثلاً هو وجوب الغسل كذلك مع كون فعل احدهما
موجباً للعفو عن الآخر او على كونه من قبيل اجتماع عنوانين بينهما عموم من وجه بان يكون اثر الجنابة مثلاً هو وجوب
الغسل لا بشرط بمعنى وجوب الغسل بعنوان كونه غسل جنابة مطلقاً سواء ضم اليه قصد عنوان آخر ام لا وكذا مس الميت وقد

عرفت ان مقتضى الاصل والقاعدة فيما اجتمع عنوانان بينهما عموم من وجه هو التداخل بمعنى كفاية فعل واحد في حصول
امتثال التكليفين وظاهر من قال بكون التداخل في الاغسال عزيمة هو كونها من قبيل التداخل في الاسباب دون المسببات
اذ التداخل في المسببات على تقدير ثبوته رخصة لا عزيمة وربما يشير اليه ذكر الفقهاء تداخل الاغسال في بحث الوضوء لكون
التداخل فيه من قبيل التداخل في الاسباب ولكن الظاهر كون التداخل فيها من قبيل التداخل في المسببات دون الاسباب
كما اشرنا اليه **واما الثاني** فاعلم انه على القول بالتداخل في المسببات هل يعتبر في حصول امتثال التكاليف المسببة عن
اسبابها بفعل واحد قصد كل واحد من العناوين العارضة للفعل بان يقصد في الغسل المسبب عن الجنابة ومس الميت
كون وجوبه سبباً عن الجنابة وكذا كونه مسبباً عن مس الميت او يكفي قصد عنوان البعض ولا يحتاج الى قصد العنوان
الآخر الحق هو الاول لان الغرض عدم التعدد في الفعل بحسب وجوده الخارجي وهو لا يقتضي عدم كفاية مجرد اتيان الفعل من دون
قصد عنوانه في حصول الامتثال ولو مع اتحاد التكليف فلا بد في حصول الامتثال من قصد العنوان فحيث يتعدد التكليف
باعتبار تعدد عنوان الفعل المكلف به فلا بد من قصد كل من عنوانيه في حصول امتثال التكاليف المتعلقة به وقد عرفت
عدم امكان التداخل في المسببات الا بارجاعه الى ما كان من قبيل اجتماع عنوانين بينهما عموم من وجه فلا بد من قصد هذين
العنوانين فان لحاظ العرف واوامر الشرع يصدق ما ادعيناه لانه لو كان لفعل واحد عناوين متعددة وتعلق التكليف به
باعتبار كل من عنوانيه لا يحصل امتثال هذه التكاليف باتيان الفعل بدون قصد شيء من عنوانيه او بقصد احد عنوانيه
كما انه اذا امر المولى باكرام عالم وباكرام هاشمي فاكرم العبد رجلاً لا بقصد كونه عالماً ولا بقصد كونه هاشمياً لا يحصل امتثال
شيء من الامرين وان فرض كونه اكرامه لم يقصد وجوبه عليه وكذا لو قصد كونه اكرام عالم مع قصد اطاعة الامر باكرام العالم
خاصة لا يحصل امتثال الامر الآخر وكذا في الاغسال الواجبة لو لم يقصد كون الملاقي به غسلاً واجباً سبباً عن الجنابة و
مس الميت مثلاً لا يحصل امتثال شيء من الامرين وان قصد كونه غسلاً واجباً نظير ما لو كان على زيد صلوة ظهر قضاء واداء
فاتى باربع ركعات بقصد كونه صلوة واجبة من دون قصد كونها قضاء او اداء وبالجملة لا بد في حصول الامتثال من امرين
احدهما قصد الاطاعة والآخر قصد عنوان الفعل الذي باعتباره تعلق التكليف به وهو واضح لمن لاحظ الامثلة العرفية
وربما يظهر من الفاضل الخوانساري في شرح الدروس عدم الاحتياج الى قصد العنوان وانما في حصول الامتثال حيث ذكر ان
حاصل اتيانه الغسل بعنوان كونه غسلاً واجباً نحو كاف في امتثال التكليفين لانه قد اتى بما هو مصداق لكل من متعلق
التكليفين الذين تعلقا بذمته فلا يحتاج الى قصد كونه سبباً عن الجنابة ومس الميت مثلاً كما يشهد به ملاحظة الاوامر
العرفية لانه لو تعلق تكاليف متعددة بذمة العبد مع اتحاد متعلقها كالاوامر بشراء اللحم تارة للضيافة واخرى للعطاء
الفقراء وثالثة لغرض آخر فاشترى العبد مثلاً بانجاد واحد وان لم يقصد عناوين الفعل ثم اورد على نفسه بان الخبر
المتواتر انما الاعمال بالنيات وقوله عليه السلام لكل امرئ ما نوى ونحوهما يدل على اعتبار قصد عنوان الفعل واجاب عنه تارة بان

هذه الاخبار المترددها بين ارادة توقف الثواب او الكمال او الصحة ونحوها على النية وحيث لا دليل على التعيين تصير مجملة
ولا تجري بحصول النية في المقام لغرض قصد العمل الواجب على ما عرفت بمجرد قصد كون الملاق به فعلا واجبا كما في الامتثال
سيما اذا قصد بعض عناوين الفعل ايضا ثم ذكر ان اتيان الفعل بقصد وجهه يحسن فلا بد ان يترتب عليه الثواب من دون
حاجة الى قصد عناوينه الخاصة نعم لو قصد الخصوصية ايضا بما ترتب عليه زيادة ثواب بهذا العمل كلامه وملخص مرامه
وفيه ما عرفت من عدم حصول الامتثال الا بقصد امرين احدهما قصد الاطاعة والاخر قصد عنوان الفعل لو فرض ان
اتيان الصلوة لا بقصد كونها صلوة لا يعد في العرف امتثالا للامر المتعلق بها وكذا اكرام العالم الا بقصد كونه عالما
لا يعد امتثالا للامر باكرام العلماء وهكذا وحيث فرضنا المراد في باب الامتثال كون الفعل واجبا مسببا عن الجهات
او سرايات او غيرها فلا بد من قصد عناوينه في حصول امتثال التكاليف المتعلقة به عند اجتماع اسبابه وما ذكره من انه
لا دخل له فيما نحن فيه او سقوط التكليف فيه انما هو لاجل حصول الغرض فلا قياس عليه التعبديات وما ذكره من حسن الفعل
وترتب الثواب عليه بمجرد اتيانه بقصد وجوبه اول الكلام انه موقوف على اثبات حصول الامتثال بما ذكره اذ لا حسن
في العبادات من دون حصول امتثال الامر المتعلق بها وقد عرفت انه ممنوع دون قصد العنوان ومن هنا يظهر فساد ما
ادعاه من ترتب زيادة ثواب على قصد الخصوصية اذ لا دليل على ذلك بعد فرض توقف حصول الامتثال وترتب ثواب الفعل
على امتثال الامر المتعلق به كما لا يخفى **اصل** المشهور في اعتبار مفهوم الوصف وحجيته على خلافه وربما يعبر عن هذه
المسئلة بان تعليق الحكم على وصف هل يدل على انتفائه عند انتفائه ام لا او بما يقرب من ذلك ومآل الكل الى امر واحد وقبل
الخوض في المطلوب لا بد من تمهيد مقدمات **المقدمة الاولى** في تحرير محل النزاع والكلام فيه يقع من جهات **الاولى**
ان الكلام في حجية مفهوم الوصف هل يختص بالانشاء مثل قولنا اكرم رجلا عالما او يعمه والاخبار مثل قولنا جائني رجل
عالم الاول ربما يظهر من العضدي وغيره حيث اخرجوا المثال الثاني من محل النزاع والحق هو الثاني لعدم الدليل على الاول
اذ لا فرق بين المثالين لغة وعرفا من حيث انفهام المفهوم وعدمه ولعل منشأ الشبهة غلبة تعلق الغرض في الاخبار
بالاخبار عن الموضوع الموصوف المذكور في الكلام من دون تعلق غرض بالاخبار عن نفي الحكم من غير هذا الموضوع بخلاف
مقام بيان الحكم لتعلق الغرض فيه كثيرا بنفي الحكم عن غير الموضوع المذكور وانت خبير بعدم صلاحية مجرد ذلك للفرق نعم
ظهور المفهوم في الكلام الانشائي على القول به اوضح من الاخباري ويمكن ان يكون نظرهم في تخصيص النزاع بالانشاء الى
ما استند بعضهم من ذكر المفاهيم في بحث الاوامر **الثانية** ان النزاع هل يختص بالوصف المعتمد على الموصوف
مثل اكرم رجلا عالما كما يظهر من المحقق الكاظمي حاكيا له عن العلامة الطباطبائي او يعمه وغير المعتمد ايضا والحق هو الثاني
كما يشهد به استدلال العلماء بكل من مفهوم الشرط والوصف في آية النبأ على حجية خبر العادل مضافا الى تصريح بعضهم
بالتعميم **الثالثة** ان النزاع في المقام انما هو فيما كان الوصف قيدا للموصوف بمعنى كونه اخص منه مطلقا او من وجه مثل قولنا

مفهوم الوصف

اكرم

مفهوم الوصف

اكرم رجلا عالما او رجالا عالمين سواء كان مساويا له مثل اكرم انسانا ناطقا او اعم منه مثل اكرم انسانا متحركا او ماشيا او نحوهما والوجه
فيه واضح لعدم تعقل المفهوم فيهما بان يدل على انتفاء الحكم من الموضوع الذي ثبت له عند انتفاء الوصف المذكور لفرض تساوي
الوصف مع موصوفه في الاول وكونه اعم منه في الثاني فلا يمكن فرض مورد يكون فيه فاقد الوصف المذكور ثابتا للموصوف الذي ذكر
ليفرض انتفاء الحكم بالنسبة اليه **الرابعة** ان النزاع هل يختص بالوصف الصريح مثل اكرم رجلا عالما كما يظهر من صاحب الفصول
او يعمه والضمني ايضا والحق هو الثاني كما يشهد به استدلال المثبتين منهم ابي عبيدة حيث رد من حمل الشعر في قوله عليه السلم
لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا على ما هجي به الرسول صلى الله عليه وآله بانه لو كان كذلك لم يكن لذكر
الامتلاء معنى لكون قليله وكثيره سواء فاثبت المفهوم للعرف تقدير الصفة حيث ان الامتلاء من الشعر في قوة الشعر الكثير
الخامسة ان المراد من الوصف في قولهم مفهوم الوصف يحتمل وجوها احدها ان يكون المراد منه كل ما يكون
مقيدا للاشتراك سواء كان قيدا للحكم مثل الحال والمفعول له والظرف ونحوها او للموضوع مثل النعت ونحوه وسواء كان
مشتقا ام جامدا وحكي ذلك عن امام الحرمين ويظهر ايضا من المحكي عن ابي عبد الله البصري حيث ذهب كما ذكره العضدي الى
دلالة التقييد بالصفة على انتفاء الحكم عند انتفائها في مواضع ثلثة دون ما عداها احدها ان يكون ذكره لبيان الحكم كما قال
عليه السلم في الغنم السائمة زكوة وثانيها ان يكون للتعليم وتمهيد القاعدة كخبر التحالف
وهو قوله عليه السلم اذا اختلف المتبايعان في الثمن والسلعة قائمة فليتحالفا وليترادا وثالثها ان يكون ما عدا الصفة داخلا تحتها
مثل ان يدل الحكم بشاهدين والشاهد الواحد داخل فيه فيدل على عدم الحكم به ووجه الموافقة ان دلالة الشاهدين
على نفي الحكم من الشاهد الواحد من قبيل دلالة مفهوم العدد دون الصفة فلولا انه اراد من الوصف هو المعنى الاعم لم يكن
لادراجه في مفهوم الوصف وجه اصلا فيدخل فيه جميع المفاهيم ووجه تخصيص كل واحد منها بعنوان في كلامهم مع
دخولها فيه هو اختصاص كل واحد منها بمزايا او خواص مفقودة في الاخر وثانيها ان يكون المراد منه معناه اللغوي وهو
المشتق بمعنى كل ما دل على ذات باعتبار معنى فيشمل جميع المشتقات حتى اسماء الزمان والمكان والالة سواء وقعت نعتا او خبرا او حالا او
تميزا او غيرها ويخرج منه الجوامد وان كانت في معنى المشتق مثل قولنا رأيت رجلا اسدا اي شجاعا وهذا المعنى ربما ينسبق
الى الذهن منه اطلاق الوصف في مثل المقام ولكن ينافيه تمثيلهم المقام بقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق لعدم
كون الخشية التي هي المفعول له من قبيل المشتق وكذا تمثيلهم بقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم وتصريحهم بعدم
اعتبار المفهوم فيه لاجل وروده مورد الغالب كما سيجيء وثالثها ان يكون المراد منه هو النعت النحوي الذي هو تابع
موافق لمتبوعه في اربعة من الامور العشرة التي ذكرها النحاة كما يظهر من صاحب الفصول ويؤيده الجمود على ظاهر لفظ
الوصف ولكن ينافيه ما سلفناه في الوجه الثاني من تمثيلهم بقوله تعالى خشية املاق لما عرفت من كونه مفعولا له مع
ان الفرق بين قولنا جائني رجل راكب وقولنا جائني رجل راكبا بعيد بحسب الاعتبار وبحسب العرف ايضا كما لا يخفى ولعلها

ان يكون المراد منه ما كان قيدا للموضوع سواء كان مشتقا كالذاهب والعاقل او غيره وقيد خلاف فيه النعت النحوي مثل اكرم رجلا عالما او اكرم
الذي اكرمك واكرم رجلا متصلا او اكرم رجلا جائيك ويخرج عنه ما كان قيدا للحكم مثل الحال والشرط والزمان والمكان والغاية
ونحو ذلك ويلزم تخصيص كل واحد مما ذكر بعنوان في كلماتهم ويحتمل تخصيصه مع كونه قيدا للموضوع بما كان من قبيل المشتق وشبهه
ان يكون المراد منه ما كان قيدا في الكلام فيشمل جميع ما يعد قيدا سواء كان حالا او صفة او تمييزا او شرطا او غاية او
مكانا او زمانا او نحوها سواء كان مشتقا او جامدا ويرشد اليه تعليلاتهم بلزوم اللغوية لولا اعتبار المفهوم
والفرق بينه وبين ما كان ذكره امام الحرمين انه على ما ذكرناه يخرج من محل الكلام ما لا يعد قيدا ثانيا في الكلام مثل قولنا
مسجد الكوفة فضله كذا ويستحب في يوم الجمعة كذا لعدم عد هذه الاضافة قيدا ثانيا في الكلام لكون مجموع المضاف والمضاف
اليه في مثل هذين المثالين موضوعا للحكم بخلاف ما لو قلنا صل كذا في مسجد الكوفة او صم في يوم الجمعة واما
على ما ذكره فيدخل المثالان في محل النزاع لكون الاضافة فيهما مقللة لعموم المسجد واليوم كما لا يخفى **المقدمة الثانية**
في بيان ان النزاع في دلالة التقييد بالوصف على المفهوم هل هي من جهة العقل او اللفظ لكل وجه ويستشهد بالاول
استدلالهم بانه لولا اعتبار المفهوم لعري التقييد من الفائدة وبالثاني استدلال الثاني بان التقييد بالوصف لو كان
دالا على المفهوم لكانت دلالته باحدى الثلث وكلها منتفية اذ يفهم منه كون القائل باعتبار المفهوم مدعيا الدلالة
عليه باحدى الثلث وعليه يحتمل كون مراد القائل بالدلالة هو الدلالة بحسب الوضع بمعنى كون التقييد بالوصف
موضوعا للمعنى خاص ليلزمه الانتفاء عند الانتفاء نظرا الى استعماله في مفهوم الشرط ويحتمل كون مراده انصراف الاطلاق
للتقييد المذكور لصورة الانتفاء عند الانتفاء **المقدمة الثالثة** في بيان عدم وجود اصل كلي يرجع اليه في جميع موارد
المسئلة ليعول عليه عند العجز من ترجيح ادلة احد الطرفين لا امارة توقيفية اللغات فيجب التوقف من الميل الى
احد الطرفين والعمل بمقتضاه نعم لو كان المفهوم مخالفا للعموم خبر الاحاد كان التقديم التخصيص او التقييد لو انفق قول
من ينكر المفهوم وكذا الحال لذلك كما لا يخفى **المقدمة الرابعة** في بيان ما توهمه بعضهم من عدم ظهور ثمرة النزاع
في المسئلة اذا كان المفهوم موافقا للاصل قال الفاضل المتوفى في محكي كلامه ان فائدة المفهوم وثمرة الخلاف انما تظهر
اذا كان المفهوم مخالفا للاصل مثل ليس في الغنم المعلوفة زكوة او ليس في الغنم زكوة اذا كانت معلوفة او لولا ان ننسخ
واما اذا كان موافقا للاصل كما في قوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة فلا لان نفي الزكوة هو مقتضى الاصل وقال ان دعوى
الحجية انما نشأ من الغفلة عن ذلك لكون المفهوم موافقا للعدم من جهة الاصل واستشهد لذلك بكون الامثلة
المذكورة في استدلالاتهم من هذا القبيل واورد عليه الفاضل القمي بكمال وضوح الثمرة والفائدة في الموافق للاصل
ايضا لان المدعي للحجية يقول بان ههنا حكمين من الشارع فلا يحتاج الى الاجتهاد في طلب حكم المعلوفة كما ان المنكر
يحتاج وكونه موافقا للاصل لا يكفي الا بعد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بعدم الدليل كما سياتي انشاء الله تعالى

وايضا

وايضا الاصل لا يعارض الدليل ولكن الدليلين يتعارضان ويحتاج المقام الى الترجيح فاذا اتفق وجود دليل اخر على خلاف
المفهوم فيعمل عليه من دون تامل على القول بعدم الحجية ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول بالحجية وربما يترجح المفهوم
على المنطوق اذا كان اقوى فضلا عن منطوق واحد بل ورد بعضهم على ذلك تكلة فلا يحتاج الى الاجتهاد اقول ان العمل بالاصل
كما يحتاج الى الفحص عن الدليل وعدم وجدانه كذلك العمل بالدليل يحتاج الى الفحص عن معارضاته وعدم وجدانها او ترجيحه عليها
على تقدير وجدانها بالاجماع مع ان الفاضل المذكور قد اعترف بذلك في مبحث جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص
وعدمه فلا وجه للتفصيل هنا بعدم الحاجة الى الفحص في العمل بالدليل دون العمل بالاصل واجيب عنه بان الفحص عن الدليل
غير الفحص عن المعارض بعد وجوده لان الفحص عن الدليل انما هو عند عدم العلم بوجوده في المسئلة فاذا وجد يجب الفحص عن
معارضاته ولا ريب انه مع وجود الدليل في المسئلة يرتفع التفتيش من الفحص من جهة وان وجب عليه الفحص من جهة المعارض
ومراد الفاضل القمي من عدم وجوب الفحص على القول باعتبار مفهوم الوصف هو عدم وجوب الفحص عن وجود الدليل
نظرا الى كون المفهوم دليلا لا عدم وجوب الفحص عن وجود المعارض ايضا بخلاف على القول بعدم اعتباره لان العمل بالاصل
في نفي الحكم عن غير محل الوصف كما هو لازم هذا القول لا يجوز الا بعد الفحص عن وجود الدليل وعدم وجدانه مع ان بين الفحص
عن الدليل في مقام العمل باصالة البراءة وبين الفحص عن المعارض فرقا من جهة العمل ايضا لان وجوب الفحص عن وجود الدليل
في مقام العمل باصالة البراءة اجماعي ولا يحتاج في اثباته الى العلم الاجمالي بوجود الدليل بخلاف الفحص عن وجود المعارض
لان وجوبه انما هو لاجل العلم الاجمالي بوجود المعارضات في جملة الادلة كما صرح به الفاضل المذكور في مبحث جواز العمل
بالعام قبل الفحص عن المخصص وعلى هذا فلو فرض انتفاء العلم الاجمالي بوجود المعارض لا يجب الفحص عنه واشار على تقدير
انما يجب بمقدار ما يرتفع به العلم الاجمالي بخلاف الفحص عن الدليل عند العمل بالبراءة لانه انما يجب بمقدار ما يحصل به الظن
بالعدم او اليأس من وجوده على الخلاف فلا يكفي مجرد عدم العلم بوجوده في مخالف العمل بمفهوم الوصف الموافق للاصل على
القول بحجيته وعدمه هذا ولكن يرد عليه اولا منع كون وجوب الفحص عن المعارض مبنيا على العلم الاجمالي وان كان ذلك ظاهر
الفاضل المذكور اولا مخالفا لكلمات العلماء رضوان الله عليهم لظاهر كلمات الفاضل المذكور ايضا حيث جعل العلة في وجوب
الفحص عن المعارض هي عدم حصول الظن من الدليل من دونه او نحو ذلك وثانيا مع تسليم كون وجوب الفحص عن المعارض لاجل
العلم الاجمالي منع صلاحية ما ذكر للفرق بين المقامين لانه اذا فرض الكلام في الفحص عن المعارض في زمان لا يجب الفحص عنه
كزمان انتفاء العلم الاجمالي به مثل زمان نزول الايات وصدور الاخبار يرد عليه ان اصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم
والائمة عليهم السلام كما لم يكن بناؤهم في العمل بظواهر الادلة من الكتاب والسنة على الفحص عن معارضاتها كذلك لم يكن بناؤهم على الفحص
باب النبي صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام في كل يوم والسؤال عن حدوث حكم في الاشياء التي لم ينزل فيها اية او لم يرد
فيها رواية بل كان بناؤهم في غير ما وصل اليهم منهم عليهم السلام حكم على حسب ما جرت عليه عادتهم في تبليغ الاحكام على العمل

بأصالة البراءة عالى حكم بها عقولهم وارشد اليها الشارع فيما لم يرد فيه نص منهم عليهم السلم وان قررنا الكلام في زمان وجود
العلم الاجمالي بالمعارض كما في امثال زماننا فيرد عليه انه كما يجب الفحص عن وجود المعارض لاجل العلم الاجمالي لوجود المعارض
في جملة الادلة كذلك يجب الفحص عن الادلة في العمل بأصالة البراءة في امثال زماننا بالاجماع ومما اسلفنا الكلام في المقام فلا فرق في وجوب
الفحص بين القول باعتبار المفهوم وعدمه فكما كان موافقا للاصل نظرا الى وجوب الفحص على القولين وان كان الفحص على الاول
عن المعارض وعلى الثاني عن الدليل الا ان يمنع ذلك لانه يكفي لاثبات الثمرة في مقام العمل فحص الفقيه عما ذكره العلماء
المذكور ثانيا من صلاحية المفهوم على القول الاول للمعارضة مع سائر الادلة بخلافه على القول الثاني هذا ولكن للنظر
في المقام بعد ذلك ايضا مجال لامكان الفرق بين المقامين بمنع جواز العمل بالاصل قبل الفحص عن الدليل مع تسليم جواز
العمل بالدليل قبل الفحص عن المعارض وذلك لان حكم العقل بالبراءة انما هو في مقام التحير والعجز عن اثبات الحكم ومع لا
يبقى مقتضى الحكم بالبراءة من قبل العقل قبل الفحص عنه ولا شاهد الايات والاخبار الدالة على البراءة مع الشك وعدم العلم
بالحكم لعدم زيادة مؤداها على مقتضى حكم العقل على ما عرفت في محله ومع تسليم كون العمل بالبراءة مقيدا شرعا بالادلة
في كون ما دل على الامر بالسؤال والتفقه في الدين من الايات والاخبار مقيدا لاطلاق الايات والاخبار الدالة على البناء
على البراءة عند الشك في التكليف بصورة الفحص عن الدليل والعجز عنه هذا بخلاف العمل بالدليل قبل الفحص عن المعارض
لكون الدليل الموجود في المسألة مقتضيا للعمل واحتمال وجود المعارض لما في الاداء مستندا الى الاصل السليم عن المعارض
ومقتضى كون الدليل الوارد في المسألة منحصرا في الدليل الموجود فيها وبالعمل به يحصل التفقه في الدين وتحصيل امتثال
الامر بخلاف العمل بأصالة البراءة قبل الفحص عن الدليل اذ العمل بها ليس تفقها في الدين لكونه مقتضيا لرفع التكاليف
واما الا انا ثابتة بعد الفحص والعجز عن الدليل يكون المكلف معذورا بحكم العقل والشرع وان لم يصدق معه التفقه
هذا هو الوجه فيما ذهب اليه جماعة كالسيد الصدر والمدقق الشيرواني في غير موضع من جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص
مع اجماعهم على عدم جواز العمل بأصالة البراءة قبل الفحص عن الدليل ووجه الفرق هو ما ذكرناه ثم لو فرض العلم الاجمالي
بوجود المعارض فلابد من الفحص حتى يزول هذا العلم الاجمالي ولكن ربما يكفي حصول اليأس او الظن بالعدم على
الخلاف مع ... لكون المانع هو العلم الاجمالي والفرض انتفاؤه بخلاف الفحص عن الدليل عند العمل بأصالة البراءة اذ
المعتبر فيه اليأس من وجود الدليل او الظن بعدمه ... كما في الشرع مع وجود العلم الاجمالي كما لا يخفى واذا تمهد
المقدمات المذكورة فاعلم انهم اختلفوا في المسألة على قولين فقيل بحجيته وهو مذهب جماعة من العامة ونقل عن الشهيد
في الذكرى الميل اليه واختاره من اواخر المتأخرين العلامة المجلسي المدقق ... وجماعة ... المشهور وهو ... القول
بالمفهوم ولا تأثير في المسألة ولكنه في حكم القول بالنفي سيما اذا استند الى القول بالنفي بأصالة المفهوم في الاوضاع
اللغوية كما سيجيء لا اتفاق القولين على ... موضوعا ... الى الشيخ القول بالوقف نظرا الى قوله بعد نقل كلام السيد

وبيان الاقوال في المسألة

المرتضى

الكلم الطيبة وفي ذلك نظر ولكن يظهر من كلامه اخيرا في العدة القول بالاثبات وكيف كان فالحق هو القول الثاني ولنا
وجهان احدهما ما اسلفناه في المقدمات من اصالة التوقيفية في اللغات ومن ان مفهوم الوصف لو كان حجة لزم منه تخصيص
العمومات والمطلقات المخالفة له واصالة عدم التقييد والتخصيص تنفي حجية مفهومه وثانيهما ان التقييد بالوصف
لو كان دالا على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف لكانت دلالته باحدى الثلث وكلها منتفية اما المطابقة والتضمن فواضح
لعدم كون انتفاء الحكم عن غير محل الوصف تمام المعنى المطابقي للتقييد المذكور ولا جزءا منه واما الالتزام فلمنع اللزوم الذهني
مثلا وكذا مرتبا فانا نرى على انصراف اطلاق التقييد المذكور وظهوره في الغاية من بين الفوائد فقد تقدم في المقدمات
منعها هذا كله بناء على كون الدلالة الالتزامية دلالة لفظية واما على القول بكونها عقلية فيجري الكلام في تضعيفها ان شاء الله تعالى ثم
ان ما ذكرناه انما هو مع ملاحظة الكلام خاليا عن القرائن العامة والخاصة والا فربما يقترن الكلام بما يعين ارادة المفهوم
بحسب العرف والقرائن كثيرة **منها** قرينة التقابل كما في صحيحة فضيل قال قلت له ما الشرط في الحيوان قال ثلثة ايام للمشتري
قلت ما الشرط في غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا فان مقابلة المشتري للمتبايعين في الفقرتين قرينة على عدم
ارادة ثبوت الخيار للبائع في بيع الحيوان فيكون مفهوم المشتري ملاقيا للفقرة الاولى **ومنها** وروده التقييد بالوصف
في مقام التعليم والتفهيم نظير تعليم الاطفال **ومنها** وروده في مقام بيان ما هو المعتبر في موضوع الحكم ومتعلقاته ومن
هذا الباب استدلالهم على اشتراط القبض في الرهن بقوله تعالى فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة لوروده في مقام بيان
ما هو المشروع في الرهن ومن هذا القبيل ايضا القيود المأخوذة في كلمات الفقهاء لكون مقصودهم بيان تفصيل الحكم بجعل
الوصف لا الغاية اخرى ولذا يؤاخذ ومن بزيادة قيد او نقصانه **ومنها** ما يتخذ الوصف قيدا في الجواب عما هو عام منه كما
اذا سئل عن انفعال الماء القليل بالملاقاة فقيل الماء القليل الوارد على النجاسات لا يتنجس او سئل عن الزكوة في الغنم
فقيل في الغنم السائمة زكوة وهكذا الان ذكر الخاص في مقام الجواب عن السؤال عن العام قرينة ... على ارادة انتفاء الحكم
من غير محل الوصف **ومنها** خصوصية بعض المواد كلفظ الفقير في قولنا اكرم فقيرا لعدم كون العدميات منشأ للحكم فيفهم
منه ... كون منشأ الحكم هو ضد الوصف الذي دل عليه لفظ الفقير اعني الكرم فيستفاد منه عدم وجوب اكرام البخيل
ومنها ذكر القيود في الحدود على ما قيل لكون المقصود منها تعريف المحدود بكنهه او برسمه فيستدل بانتفاء كل واحد
منها على انتفاء المحدود ومن هنا قد ذكر غير واحد كون الاصل في القيود المأخوذة في الحدود احترازية وفيه نظر لمنع كون
انتفاء المحدود عند انتفاء احد القيود مستندا الى مفهوم القيد بل ذلك انما هو بمقتضى المنطوق لكون المعرف عين
المعرف بالحمل الذاتي ويلزمه عدم انفكاك المعرف بالفتح عنه وانحصاره فيه بحيث لا يوجد عند انتفاء قيد من قيوده
ومقتضاه كون انتفاء المعرف بالفتح مع انتفاء بعض قيود المعرف بالكسر مستندا الى المنطوق دون المفهوم وحيث
قد عرفت كون انفهام المفهوم في الموارد المذكورة لاجل قيام القرينة بحسب الموارد علمنا انها لا يفرق ذلك في قولنا

بعدم حجية المفهوم في المقام ويظهر ايضا ضعف بعض التفاصيل المذكورة في المسئلة بين تلك الموارد وغيرها
بالقول بالحجية فيها دون غيرها ولذا لم نعدها من جملة اقوال المسئلة واحتج المثبتون بوجوه اقويها وجهان احدهما
التبادر لان التبادر من قولنا اكرم رجلا عالما هو عدم وجوب اكرام غير العالم وثانيها فهم ابي عبيدة على
ذلك لان الاول كما يظهر من العلامة وهو ابو عبيدة معمر بن المثنى والثاني كما يظهر من امام الحرمين هو ابو عبيدة
قاسم بن سلام وكيف كان فقد قال في قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لي غير الواجد
لا يحل عقوبته وعرضه وقال في قوله صلى الله عليه وآله مطل الغني ظلم انه يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم ورد من حمل الشعر في قوله لان
يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا على هجاء او هجاء الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بانه لو كان كذلك لم يكن لذكر
الامتلاء معنى لكون قليله وكثيره سواء فاثبت المفهوم لما هو في معنى الصفة لكون الامتلاء من الشعر كناية من الشعر
الكثير ومفهومه عدم اضرار الشعر القليل وهو من اهل اللسان بل من ائمة اللغة فيجب التعويل على قوله والجواب اما عن
التبادر فبالمنع ودعوى الاقتران كما عرفت عند تقرير الحجة على المختار ممنوعة واما عن فهم ابي عبيدة فبالمعارضة بما ذكره
بالنقل عن اخفش من كون اصل وضع التقييد بالوصف للتوضيح دون الاحتراز فيتساقطان بعد التعارض وفيه نظر
لاختصاص دعوى كون الوصف للتوضيح بعد التقييد بما كان الموصوف معرفة لعدم تاتي ذلك في النكرات لكون التوصيف
فيها للتقليل والاحتراز لا غير فلا ينهض على المنافاة بينما فهمه ابو عبيدة وما نقل من اخفش في المعارف ومع تحمل قريبا
ان يكون مراده من التوضيح فيها ما يقابل كونه للمدح او الذم او الترحم كما في قوله تعالى الحمد لله رب العالمين واعوذ بالله من
الشيطان الرجيم ومررت بزيد المسكين لا ما يقابل التقييد والاحتراز فيرتفع المنافاة ح رأسا ومع تسليم كونه للتوضيح في
المعارف نقول ان ذلك خارج عن محل النزاع لان الوصف اذا كان في المعارف للتوضيح يكون مساويا للموصوف وقد اسلفنا
سابقا اعتبار اعمية الموصوف من الوصف في قابلية ارادة المفهوم منه كما في قوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة اذ لو ساوى او
كان الوصف اعم لم يبق مورد للمفهوم كما اسلفناه في المقدمات والتحقيق في الجواب ان يقال ان ابا عبيدة الذي نقل منه ذلك
يحتمل ان يكون هو معمر بن المثنى وهو ليس من ائمة اللغة بل قيل انه كان يلحن في القرآن ولا يستقيم [illegible] لا يمكن [illegible] ترجيح
وجهان النقل من الاخفش بشيء في كتب النحو بخلاف النقل منه مع ان قوله بالمفهوم في الامثلة المذكورة لعله من جهة
الاعتماد على الاصل وموافقته له لا لاجل انفهام المفهوم منه فيها عرفا ومع تسليم الجميع نمنع كون المسئلة مما يكتفى فيه
بقول اهل اللغة لان ما يكتفى فيه بقولهم انما هو مواد الالفاظ دون هيآتها لانسداد باب العلم في الاول دون الثاني لانفتاح
سبيل الاجتهاد اليه وتحصيل القطع فيه بملاحظة العرف والرجوع الى علائمه لوضوح عدم اختلاف العرف في معاني
الهيآت بحسب اللغات بل عدم الاعتبار بقولهم في معرفة معاني الهيآت اجماعي كما يشهد به ملاحظة اختلاف الائمة
في هيآت الالفاظ واستنادهم بما يؤدي اليه اجتهادهم من دون اتفاق ذلك على الوصول من اهل اللغة وثانيها انه لو لم

يكن

يكن مفهوم الوصف حجة لكان تقييد الموضوع به لغوا وهذا في الوصف المعتمد على الموصوف واضح واما في غير المعتمد فلمثل
ما ذكره العلامة في قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا من ان هنا امرين احدهما الذات والاخر الوصف الفارق فاذا كان
علة الحكم هو الوصف ثبت المطلوب ايضا وان الحكم بلا علة فيثبت المفهوم لاستلزام عدم علة اخرى لرمته الشك وان كان
العلة هو الذات مع كون الوصف مفارقا كما هو الفرض يثبت الحكم بوجود الذات وان لم تكن مقارنة للوصف وح لا وجه للحكم
فاذا كان الوصف مؤثرا في الحكم الذي اثر فيه الذات لزم تحصيل الحاصل والا لزم كون التعليق بالوصف لغوا في كلام يجب
تنزيه كلام الحكيم منه وبعبارة اخرى ان نسبة الحكم الى الذات مع عدم وجود المشتق في استهجانه كما اذا قيل الانسان
الابيض لا يعلم الغيب والبيت الذي لا ادوات فيه لا يكتب لكون تعليقه بالوصف الفارق مع كون المشتق هو الذات نظير
نسبته الى الذات مع عدم وجود المشتق لانا نقول ان ما ذكرت من التقريب في الوصف يجري في الالقاب ايضا لان علة الحكم في قولنا
اكرم زيدا لو كانت عنوان الانسانية فح لما كان تعليق الحكم بالخصوصية لاجل تاثيرها ايضا في ثبوت الحكم لزم تحصيل الحاصل الغرض
تحقق الحكم باعتبار عنوان الانسانية وان لم يكن للخصوصية تاثير اصلا لكان التعليق بها لغوا ممتنعا فلا بد من ان تكون علة الحكم
هي الخصوصية فيثبت المفهوم لانا نقول ان الفرق بينها بين فيه والالقاب واضح لعدم الحاجة في اثبات الحكم لموضوع خاص
في الالقاب الى بيان نكتة وحكمة سوى ارادة المتكلم لما كان الموضوع في الواقع اعم من المذكور بخلاف التعليق بالوصف
لعد اهل العرف ذلك لغوا لو لم يكن المقصود انتفاء الحكم في غير محل الوصف وبالجملة ان الفارق بينهما هو العرف كما لا يخفى و
الجواب منع انحصار الفائدة في تعليق الحكم بالوصف في انتفاء الحكم من غير محل الوصف لكثرة الفوائد المتصورة فيه مثل
الاهتمام بمحل الوصف وسبق السؤال عنه وكونه محل الحاجة للسائل والاشارة الى شان النزول كما في آية النبأ او نحو ذلك
لا يقال ان الفوائد وان كانت كثيرة الا ان الانتفاء عند الانتفاء اظهر الفوائد فيتعين عند عدم القرينة على ارادة غيره حمل اللفظ عليه
لانا نقول ان منشأ الاظهرية بهذه الفائدة لا يخلو اما ان يكون دلالة اللفظ عليها باحدى الثلث او انفرادها او حكم العقل وقد
عرفت منع الاولين منه بل ان المجاز على المختار ولا حكومة للعقل ايضا بعد فرض عدم انحصار الفائدة فيما ذكر لا يقال انه لو لم يكن
مفهوم الوصف حجة لزم كون الامر في مثل قولنا اكرم رجلا عالما مخيرا بين [illegible] اللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو لم
يكن المفهوم حجة فكان الحكم ثابتا في نفس الامر للموضوع الاعم من معروض الوصف وغيره لكان موضوع الحكم في الواقع هو مطلق
الرجل لا الرجل العالم فيكون وجوب اكرام العالم تخييريا لا عينيا وهو باطل لان اللازم ان يكون الامر ايجابيا حقيقة في خصوص الوجوب
العيني ومنصرفا اليه كما هو التحقيق فارادته لا تتم الا بارادة المفهوم لانا نقول انه ان اريد من استلزام ما ذكر لارادة المفهوم
نفي انتفاء الحكم من غير محل الوصف كون وجوب اكرام الرجل العالم عينيا ثابتا بانتفاء هذا الحكم الخاص الثابت بهذا الخطاب
من غير محل الوصف ففيه ان هذا الحكم الشخصي الخاص الثابت بهذا الخطاب لموضوع خاص وهو الرجل العالم غير قابل للثبوت
لموضوع اخر حتى يكون ثبوته لهذا الموضوع بهذا الخطاب مستلزما لانتفائه عنه ليثبت به المفهوم بل ثبوت الحكم لغير محل الوصف

نفيا واثباتا ولو بدليل اخر مسكوت عنه في هذا الخطاب فلو فرض ثبوت الحكم ح لغير محل الوصف ولو بدليل اخر لم يكن
معارضا لهذا الخطاب وان اريد منه استلزامه المفهوم كون وجوب اكرام الرجل العالم مثبتا قاضيا بانتفاء الحكم المذكور عنه
ونفيه او صنفه من غير محل الوصف ولو بدليل اخر فهو وان كان مثبتا للمفهوم الآن في امتنانه لذلك منعا واضحا لعدم
منافاة وجوب اكرام العالم مثبتا لوجوب اكرام الجاهل مثبتا ايضا فلا يثبت المفهوم اذ على القول باعتباره كما سيجيء لا بد
من انتفاء الوجوب بسنخه ونوعه او بصنفه من غير محل الوصف ومن هنا قيل بلزوم القول بعموم وضع الادوات كالموضوع
له كما نسب الى قدماء العربية القول باعتبار المفهوم لكون سنخه كما عرفت مثلا موضوعة لنفي الحكم المذكور بسنخه من
الموضوع الغير المذكور فتامل وبما ذكرناه من عدم منافاة التقييد بالصفة وان كان مستفادا للامر المقيد الوجوب العيني
لثبوت الحكم المذكور لغير محل الوصف ليخالف بدليل اخر يظهر بما في جواب شيخنا البهائي من التناقض الذي اورده على
القوم من كون اختلافهم في هذه المسئلة في حجية مفهوم الوصف منافيا لاتفاقهم على حمل المطلق على المقيد حيث
قال في حاشية زبدته تقدم ان القائلين بعدم حجية مفهوم الصفة مع قيد المطلق بمفهومها اعتق في الظهار
رقبة اعتق في الظهار رقبة مؤمنة فان لم يكن مفهوم الصفة حجة كيف قيد وابها المطلق ما هذا الا تناقض والجواب
ان مفهوم الصفة انما يكون في مقابله مطلق كما في المثال المذكور ولا اكرم رجلا عالما فهو الثاني ليس المفهوم حجة منه
فلا يلزم في الحكم بحيث العالم نفي الحكم الجاهل الآن انا ثبتت قرينة على ارادة ذلك اما الاول فقد اجمع اصحابنا على ان
مفهوم الصفة حجة فيه كما قال العلامة في النهاية فالقائلون بعدم حجية مفهوم الصفة يخصون كلامهم بالذي لم يكن في
مقابلها مطلق لو اشتهم في حجية ما اذا كان في المقابل مطلق ترجيحا للتاسيس على التاكيد انتهى وانت خبير بعدم منافاة
الامر بالمقيد مثبتا لثبوت الحكم لغير محل الوصف بخطاب الامر بالمطلق كما عرفت واطباقهم على حمل المطلق على المقيد في
انما هو لاجل اتحاد التكليف الناشي من اتحاد السبب او من الخارج فالتنافي الموجب لحمل المطلق على المقيد انما هو ناش من
المنطوقين لا من منطوق المطلق ومفهوم المقيد وتوضيح ذلك انه سيجيء الخلاف في علة في كون اتحاد السبب موجبا
لاتحاد التكليف وعدمه كما في مثل قولنا ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة والمقيد على [illegible]
وفاقا للسلطان العلماء من كون العمل باطلاق المطلق من باب عدم البيان هو الاول لكون التقييد ح مع اتحاد السبب بيانا
بحسب العرف المراد من المطلق والمقيد على المشهور من ذهابهم الى العمل بالمطلق من باب الظهور الذي هو الثاني لعدم
منافاة مطلوبية المقيد مثبتا لمطلوبية المطلق ايضا بخطاب اخر فيتعدد المطلوب بحسب مقتضى الخطابين حتى يقف اثبات
اتحاده على دليل اخر وبالجملة ان شرط حمل المطلق على المقيد هو اثبات اتحاد التكليف سواء ثبت ذلك من نفس احد
الخطابين اي الاتحاد من دليل اخر من اجماع ونحوه ولا ريب انه مع اتحاد التكليف يحصل التنافي بين ظاهر المطلق والمقيد
اذ ظاهر الامر بالمطلق هو حصول الامتثال والخروج من عهدة التكليف باي فرد اوجده المكلف وان لم يتصف بالصفة

العبرة

العبرة في التقييد وظاهر الامر بالمقيد هو وجوب المقيد مثبتا وعدم كفاية غيره من الافراد ولا يرتفع التنافي بينهما
الا باحد وجهين احدهما حمل المطلق على المقيد والاخر ابقاء المطلق على اطلاقه وحمل المقيد على بيان كونه افضل الافراد لكن
حيث كان استعمال الامر في الوجوب التخييري اقل وجودا بالنسبة الى استعمال المطلق في المقيد فترجح الاول بذلك فقد
ظهر بما ذكرنا كون مستند اجماعهم هو التنافي في المنطوقين لا التنافي بين منطوق المطلق ومفهوم المقيد حتى يبتني الحمل المذكور على
اعتبار مفهوم الصفة كما توهمه شيخنا البهائي مع ان في كلامه وجوها من الاشكال احدها النقض بما لو كان القيد من باب
الالقاب كما لو قيل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مثلا العدم انحصاره مع عقد اجماعهم على حمل المطلق
على المقيد فيما لو كان القيد من باب الصفة كما هو واضح ولم ينقل قول باعتبار مفهوم اللقب الا ممن لا يعتد بشانه ودعوى
كون مفهوم اللقب حجة في مثل ذلك بعيدة جدا تلتبس الوجه في الحمل الا ما ذكرناه وثانيها منع كون القول باعتبار مفهوم
الصفة موجبا لحمل المطلق على المقيد اذ مقتضى الامر بالمقيد هو وجوب المقيد مثبتا ومقتضى التقييد هو عدم وجوب
غير المقيد مثبتا وهو لا ينافي ثبوت الوجوب تخييرا لغير محل الوصف اذ لا ريب ان المفهوم انما ينفي الحكم المذكور في
المنطوق من غير محل الوصف بحسب سنخه لا نوعه ومع تسليمه لا ريب في كون ذلك مذهب جماعة كما سلفناه في مبحث
مفهوم الشرط وهو ينافي دعوى الاجماع المذكور فليس مستند الاجماع ح الا ما ذكرناه وثالثها ان الظاهر ان ارادة الاجماع
المذكور اطباق العلماء فلا ريب في عدم الاعتداد به في غير الامور الشرعية سيما في المسائل اللغوية التي لا سبيل الى
معرفتها من العرف ونحوه ولذا لم يتمسكوا بالاجماع في اثبات افادة الامر للوجوب مع دعوى بعضهم الاجماع عليها
فان قلت كيف تنكر اعتبار مفهوم الوصف مع ما اشتهر في الالسنة والكتب من كون تعليق الحكم بالوصف مشعرا
بعليته باخذ الاشتقاق فلا بد ان ينتفي بانتفائه لعدم الحكم مع علته ثبوتا وانتفاء مع انا نجد الفرق من انفسنا بين
قولنا الميت الكافر لا يكتب والانسان الطويل لا يطير والرجل الابيض لا يعلم الغيب ونحوها مما لا يراد فيها انتفاء الحكم
من غير محل الوصف وبين قولنا اكرم رجلا عالما او رجلا هاشميا ونحوها لاستهجان الاول جزما بخلاف الثاني فمنشأ الركة في
تمام الحكم بموضوعه لكونه علة له كما في محل فاذا انتفى الموضوع او بعض اجزائه فلا بد ان ينتفي الحكم ايضا فاذا تعلق الحكم في
ظاهر الدليل بالذات المتصفة يكون موضوعه هو الذات المقيدة بها فلا بد ان ينتفي الحكم بانتفاء الصفة قلت اما الجواب
عن الاول فيمنع دلالة قولهم باشعار تعليق الحكم بالوصف بالعلية على انحصار العلة فيه وبدونه لا يثبت المفهوم لو تفيد
على انحصار العلة في الوصف المذكور فاذا قيل اكرم رجلا عالما فان ثبت كون العلة الحكم هي صفة العلم خاصة ثبت
انتفاء الحكم من غير العالم واما اذا احتملت صفة مستحسنة اخرى في الجاهل مثل الكرم ونحوه واحتمل كونها علة للحكم ايضا لكون
العلم لا علة لثبوت الحكم العام ح فيمتنع انتفاؤه من الجاهل لاحتمال ثبوته له ايضا بعلة اخرى ونحوه نعم بالاصل لا بغيره
في دعوى الظهور اللفظي كما هو ظاهر من اعتبر مفهوم الصفة فانا لم نمنع الى عدم كون مجرد الاشعار مفيدا في مقام

اثبات الاوضاع ومرادات المتكلمين ثم ربما يلاحظ مثل هذا الاستشهاد والايماء في بلاغة الكلام المبتنية على لطائف
النكات البيانية وربما يشير الحق في مقام الترجيح بالافصحية والابلغية في متعارضات الاخبار اذا علم ارادة المتكلم
لذلك كما في خطب نهج البلاغة والدعوات السجادية ومناجياتها لا في مثل عامة الاخبار المأثورة من الائمة الهداة
عليهم السلام الواردة على لسان اهل السوق والقرى ثم ربما يمكن الاستشهاد الى مثل الاستشهاد المذكور في اثبات السنن
والكراهة بناء على التسامح في دلالة الادلة عليها في اثباتها كما اذا استند في جواز التسامح الى العقل المحض للاحتياط
الذي يتحقق موضوعه بمجرد الاحتمال حتى ان بعضهم قد تشبث في الكشف عن التسامح بما ينقدح ببال المجتهد من حسن
الفعل او مرجوحيته لا لاجل خصوصيات الوارد واما من الثاني فبان وجه الفرق هو امراء قولنا الانسان الابيض
لا يعلم الغيب من جميع الفوائد واشعاره بقولنا اكرم رجلا عالما بالعلية ولكن هذا المقدار من الفرق غير مجد في المقام كما عرفت
واما من الثالث فبان كون موضوع الحكم علة له وكون قواعده انما يتم في الاحكام العقلية لان العقل انما يرتب احكامه
على موضوعاتها الحقيقية التي يستلزم انتفاؤها انتفاء الاحكام المحمولة عليها لعدم حكمه بشيء الا بعد احراز موضوعه بجميع
قيوده واما الموضوعات الشرعية فلم نجد موردا منها يعلم على وجه اليقين بكونه موضوعا حقيقيا للحكم المترتب عليه شرعا
حتى ان مثل الصلاة والصوم والحج التي قد ملأت الايات والاخبار من الامر بها بحيث كونها موضوعات للطلب المتعلق
بها فيها الاحتمال لكون موضوع الامر في الحقيقة على ما قيل هو القرب الى الله او معرفته تعالى وكون الامر بها في ظاهر
الادلة انما لاجل كونها مقربة الى الله تعالى او الى معرفته بالجملة ان ظاهر الامر بشيء وان كان هو كون هذا الشيء موضوعا
حقيقيا له الا ان هذا الظهور قد صار موهونا بعلمنا بخلافه في كثير من الموارد وباحتمال خلافه في غيره احتمالا تاما او
تقدم تحقيقه في بحث مفهوم الشرط فراجع فان قلت سلمنا جميع ذلك الا انا نفرض الكلام فيما اذا فرض حصول الظن
بعدم ترتب فائدة على التقييد بالوصف سوى فائدة انتفاء الحكم من غير محل الوصف فيحصل الظن بكون هذه الفائدة
مرادة للمتكلم والظن في مباحث الالفاظ حجة بالاجماع وعلى نزاع العلماء ايضا انما هو فيما علم بعدم فائدة سوى الفائدة
المذكورة كما يظهر من المعالم وغيره حيث نقل الاعتراض على القول بالاثبات بان الخصم انما يقول باشتراط التخصيص
بالوصف نفي الحكم من غير محله اذا لم يظهر للتخصيص فائدة سواه فحيث تحقق ما ذكرتموه من الفوائد لا يبقى من محل
النزاع في شيء قلت اولا لا نسلم وجود مورد في الشرعيات يظن بعدم فائدة سوى الفائدة المذكورة لكثرة الفوائد
كما عرفت في العام ولو سلم ففي غاية الندرة بحيث لا يصلح لتاسيس اصل له وثانيا ان ما ذكر لا يوافق القول بالحجية ولا
يناسب الدلالة اللفظية لان المدار يكون على ملاحظة الموارد وحصول الظن منها فربما يحصل الظن بعدم فائدة سوى
الفائدة المذكورة وربما ينعكس فيحصل الظن بالخلاف بل يجري الكلام في مفهوم اللقب والعدد ايضا بل لا يختص الكلام
بالمفاهيم لجريانه في جميع القيود الماخوذة في الكلام مما يحتاج ذكره الى فائدة فلا بد ان يكون التتبع في جميع المقامات

هو الظن

هو الظن وهذا الذي ذكرناه يظهر من الفاضل القمي في الجواب عن حجة من استدل على حجية مفهوم الشرط بلزوم اللغوية
الشرط لولاها وثالثا ان حجية الظن المذكور في المقام كما يظهر من السيد السند في شرح الوافية ولكن يظهر من تقرير السؤال
بحيث يندفع به ما اورده الفاضل القمي من عدم مناسبته للمسائل الاصولية المقصود منها تاسيس قاعدة مطردة لانه
بعد تعميم الكلام لجميع القيود الماخوذة في الكلام سواء كانت شرطا او وصفا او غيرهما قال في تقريب الاستدلال ان
كل متكلم عاقل يكون ثابتة مراده بلفظ مطلق اذا لم يكتف به وعبر عنه بلفظ مقيد نعلم انه اراد بالتقييد فائدة لا
يحصل اللفظ المطلق لانا نتهما هنا اذا كان المتكلم هو الشارع او من يقوم مقامه لاستحالة العبث عليهم واما غيرهم
من العقلاء فنظن به ذلك لعدم استحالته عليهم ولو فرضنا ان بعض هذه التراكيب كالجملة الشرطية مثلا لا فائدة له
سوى الفائدة التي كلامنا فيها مثلا الدليل عقلي او نقلي فلا نزاع في حصول القطع او الظن بارادتها على التفصيل
الذي تقدم انما النزاع في صورة يكون هناك فوائد ولم يدل الدليل على تخصيص احدها بالارادة في نفس الامر وان راينا
في كلام العرب الجمل الشرطية مختلفة لان مدخول ادوات الشرط في بعضها ملزوم اخص من لازمه الذي هو الجزاء ولا ريب
ان انتفاءه غير مستلزم لانتفائه وفي بعضها مساو له وهذا يلزم من وجود احدهما وجود الاخر وهو المعنى المنطوق ومن
عدمه عدمه وهو المعنى المفهومي اعني ارادة عدم اللازم على تقدير عدم الملزوم ولكن التتبع دلنا على ان استعمال هذا
التركيب في الصورة الثانية اكثر منه في الصورة الاولى لا بحيث صارت الكثرة سببا للتبادر التساوي او اللازم وهو المعنى
المفهومي الذي هنا بل علمنا التساوي او اللازم من القرينة في اغلب افراد التركيب الشرطي فاذا سمعنا بعد هذا جملة
شرطية لا قرينة على تعيين ارادة فائدة من الفوائد منها فيحصل لنا الظن بتوسط استقراء اشتمالها على الفائدة اصلا
او ملحقة بانها من القسم الغالب هذا كلامه في بيان الاستدلال وحاصله دعوى حصول الظن من الاستقراء بضميمة
الدليل العقلي اعني صون كلام الحكيم عن اللغوية وهذا الاستقراء لا يجدي دعواه في القضية الشرطية وان تم في هذه
المسالة ايضا اعني مفهوم الوصف كما يظهر من العلامة الطباطبائي في فوائده حيث ادعى الاستقراء على حجية مفهوم
الوصف والا فيكون المدار في حصول الظن على الموارد الشخصية بضميمة الدليل العقلي المذكور في الاغلب ثم قال بعد
كلامه المذكور هذا هو تحقيق المقام ولكن لا اعتمد على مثل هذا الظن لعدم دليل قطعي على اعتباره واخراجه من الاصل
الثابت عندنا وهو منع اتباع الظن واما الاجماع الذي ادعي على كفاية الظن في الدلالة اللفظية فانا لا انكره في المعاني
المطابقية والالتزامية التي يكون لزومها بينا سواء كان لعلاقة عقلية او العرفية لا يتفق معها الانفكاك وان لم يكن
مستقصيا لكيف ولو لم يكتف بالظن فيها لانسد طريق الحكم الشرعي بينا اذ اكثر الاخبار خالية من القرائن المفيدة للقطع
بمراد المعصوم عليه السلام واما غيرها فانه لم يعلم الاجماع فيه لا اشعاره لها وعدم العمل بالظن فيه غير مستلزم لمحذور اصلا انتهى
كلامه رفع مقامه وأورد عليه العلامة الطباطبائي بعد نقل كلامه في فوائده بان ما ذكره من منع حجية هذا الظن مدفوع بان

الظن الممنوع منه هو الظن في نفس الاحكام الشرعية لانها توقيفية يجب اخذها من الشارع واما الموضوعات فالظن
فيها معتبر ولذا ترى الفقهاء يرجعون فيها الى غير الشرع من اللغة والعرف والطب واهل الخبرة من ارباب الشاير و
الصنايع والى القراين العقلية في تعيين المجاز وقد ادعى السيد المرتضى الاجماع على قيام الظن مقام العلم في كل مقام
يتعذر فيه العلم وهذا منه فان العلم بمراد الامام عليه السلام لايكاد يحصل في موضع الآحاد فلذا اقيم الظن مقامه سواء كان
الظن راجعا الى الوضع او غيره كالاستقراء والتتبع فيما نحن فيه ومثل هذا الاستقراء هو مستند اللغويين والنحاة
في اثبات المطالب اللغوية والنحوية ومعلوم انه لم يبلغ العلم في جميع ما قالوه فلو لم يكن معتبرا لزم سقوط معظم اللغة
المحتاج اليها انتهى اقول في كلام كل من شارح الوافية والعلامة الطباطبائي نظر اما في الاول فاما اولا فلان اقتصاره
في اعتبار الظن في مباحث الالفاظ بالمعاني المطابقية والتضمنية والالتزامية التي يكون لزومها بينا بالمعنى الاخص اعني
ما لا ينفك تصور الملزوم من تصور لازمه خلاف ما يستفاد من طريقة العلماء كما يشهد به قولهم بوجوب مقدمة الواجب
وساير اقسام دلالة الاشارة مع كون اللزوم فيها بينا بالمعنى الاعم واما ثانيا فلان تمسكه بدليل الانسداد في اثبات اعتبار
الظن في اثبات الاوضاع وتعيين مرادات المتكلمين غير موافق للتحقيق لان الظن المطلق في اثبات الاوضاع على القول
به كما هو المشهور ثابت بالدليل الخاص اعني الاجماع ونحوه والتمسك بدليل الانسداد ربما يرشد الى القول بمطلق الظن
في الاحكام وهو خلاف ما هو المعروف من طريقة العلماء وكذا تعيين مرادات المتكلمين بما هو بعد الاجماع ثابت ببناء
العقلاء كما عرفت في محله واما في الثاني فلان ما اسنده في اثبات اعتبار الظن [illegible] من جميع الفقهاء الى قول الطبيب
واهل الخبرة غير صحيح لان المسلم من اعتبار الظن انما هو في الموضوعات المستنبطة دون الصرفة والظن الحاصل من قول
الطبيب واهل الخبرة من قبيل الثاني وقد ادعى بعضهم الاجماع على عدم اعتبار الظن المطلق في الموضوعات الصرفة واعتبار
قول الطبيب انما هو لاجل الظن بالضرر في مقام التقية وهو ثابت بالعقل ولا يلزم منه التعدي الى غير محل العلة ولا دليل
على اعتبار قول اهل الخبرة اذا لم يستجمع شرايط الشهادة ولذا تعتبر فيه العدالة ايضا كما لا يخفى وثانيا انه لا نظير
منه من تسليم اعتبار الظن فيما نحن فيه واضح الاختلاف لما عرفت من كون الظن في المقام حاصلا من الاستقراء بضميمة
الدليل العقلي فهو اشبه بالظن القياسي لان مستند كون كلام الحكيم من اللغو يكون استنباطه الارادة المتكلم فايدة من
التقييد فاذا انضمت هذه العلة الى الاستقراء المعين لارادة فايدة الانتفاء عند الانتفاء وحصل منها الظن بارادة
هذه الفايدة يكون هذا الظن مستندا الى العقل لكونه جزء علة في حصوله ولا دليل على الاعتداد بالظن العقلي في مباحث
الالفاظ لان الظن انما يعتبر فيها اذا حدث من اللفظ لظهوره عرفيا لا مطلقا واما ما نقله عن المرتضى رحمه الله من دعوى الاجماع
على الحجية حيث انسد فيه باب العلم فهو انما يجدي فيما تمت فيه مقدمات الانسداد ومن جملتها انتفاء ظنون خاصة فيها من
انسداد باب العلم فيه وقد عرفت الاجماع وبناء العقلاء على اعتبار الظن في المقام والذي ينبغي ان يقال في المقام انه ان قامت

قرينة علية على ارادة المفهوم من التقييد بالوصف او فايدة اخرى غير ذلك الكلام ولا نزاع فيه وكذا لو قامت قرينة ظنية مقالية
كانت او حالية بحيث اورثت اللفظ ظهورا عرفيا واما في غير ذلك فلا دليل فيه على اعتبار المفهوم نعم تعليق الحكم بالوصف
لما كان مشعرا بالعلية يكفي في ظهور اللفظ في ارادة المفهوم اقترانه بقرينة ضعيفة الدلالة او ببعض التأييدات التي كما تقدم
لا تصلح للقرينية في غير المقام لان اجتماع الاشعارات والتأييدات ربما يورث اللفظ ظهورا فعليك بملاحظة الموارد و[illegible]
المقامات فلا حجة في دفع اليد من الرواية بمجرد كون دلالته بمفهوم الوصف الا بعد ملاحظة خصوصيات المقامات و[illegible]
اقتران اللفظ بما يوجب ظهوره في ارادة المفهوم ولو بالتأييدات التي لا تصلح ان تكون قرينة في غير المقام على ما عرفت وربما
يحتج للقول بالاثبات ايضا كما نقله العلامة في النهاية باجماع الصحابة على كون قوله صلى الله عليه وآله اذا التقى الختانان وجب
الغسل ناسخا لقوله صلى الله عليه وآله الماء من الماء وتقريبه على ما ذكره العلامة ان قوله الماء من الماء يدل على نفي الغسل من غير انزال
فكان ناسخا له واجيب عنه بانه لا نسخ هنا لان الكلام باق فان الغسل يجب مع الانزال وان لم يحصل الالتقاء ومع الالتقاء
وان لم يحصل الانزال انتهى وكذا يشكل بانه لا وجه لمنع كون الخبر الاول ناسخا للثاني بعد اجماع الصحابة على ذلك فالاولى
في الجواب اولا انه يحتمل ان يكون فهم الصحابة لاجل اقتران الخبر الثاني عند صدوره بالقرينة المعينة لارادة المفهوم لا
من حاق اللفظ واستنادهم الى عدم القرينة المفهمة للمراد لا يثبت كون فهمهم من حاق اللفظ وحده اذ فهمهم مسلم والشك
انما هو في كون فهمهم من حاق اللفظ او من القرينة فلا يتم الاستدلال وثانيا مع تسليم عدم القرينة بان فهمهم للمفهوم
لعله لاجل كونه مقتضى اصالة البراءة فانهما فهموا بمعنى كون فهمهم لعدم وجوب الغسل مع عدم الانزال ظهورا من محل
الالتقاء الختانين منشأ في قوله الماء من الماء مستندا الى ذلك لا الى حاق اللفظ ولا يعلم كيف وقد تقدم دعوى
صاحب الوافية كون دعوى حجية مفهوم الشرط من الاصحاب مبنية على ذلك حيث كانت الامثلة التي [illegible] بها للمسئلة
موافقة للاصل فالمعنى القول بالحجية منقطع من ذلك وثالثا بان اجماعهم على كون الخبر الاول ناسخا للثاني لعله لاجل اطلاق
النسخ على رفع الحكم الثابت ولو بالاصل وتحديد النسخ برفع الحكم الثابت بالدليل العلمي اصطلاح متأخر وقد يظهر من جماعة
اطلاق النسخ على المعنى المذكور حيث ادعوا كون زيادة العبادة المستقلة نسخا مع انها لا ترفع الا الحكم الثابت بالاصل
واورد عليه بانا قد سلمنا ان قولنا بعدم حجية مفهوم الوصف انما هو مع تجرد الكلام من القراين وانه ربما يقترن بقراين تفيد
ارادة المفهوم وان منها ورود الكلام في مقام البيان وتشريع الحكم ولعل فهم الصحابة ايضا من قوله الماء من الماء عدم
وجوب الغسل عند التقاء الختانين من دون انزال انما هو لاجل ورود الخبر في ابتداء الشرع لبيان تشريع حكم الغسل ولا
ريب في استفادة المفهوم من القيود المأخوذة في ابتداء تشريع الحكم ولذا لم يكن الفرق بين قول الشارع في الغنم السائمة
زكاة في ابتداء تشريع حكم الزكاة وبين قوله المذكور بعد بيان جملة ما يجب فيه الزكاة وثانيا بان اجماع الصحابة على
كون الخبر الاول ناسخا للثاني لعله مبني على فهم الحصر من الخبر الثاني على ما يحكى من دعوى جماعة افادة قولنا الكريم العرب

والنهي من قريش والورع من الشرف ونحوها الحصر لاطى فهم المفهوم من التقييد بالصفة ولا ريب في كون قوله عم
الماء من الماء من قبيل الامثلة المذكورة والاولى ان يقال انا اذا قلنا بكون اللام في الامثلة المذكورة للاستغراق فهي
تفيد الحصر فيكون دلالة قوله عم الماء من الماء ايضا على عدم وجوب الغسل عند التقاء الختانين من دون انزال بمفهوم
الحصر وان قلنا بكونها للجنس فلا تكون تلك الامثلة مفيدة للحصر فيكون مبنى احتجاجهم المذكور على اعتبار مفهوم اللقب
لعدم ذكر وصف في الخبر اللهم الا ان يؤول بتأويلنا الماء من الماء النازل من الصلب وفيه تعسف فلا يكون لاحتجاجهم
دلالة على المدعى اصلا ولنختم الكلام في المقام ببيان امور **الامر الاول** انه قال الفاضل التوني ره انهم ذكروا ان
حجية مفهوم الشرط والوصف ونحوهما انما هو اذا لم يكن على طبق الغالب مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم ولا يحضرني
منهم كلام في بيان ذلك والتوجيه عندي ان وجهه ان النادر انما هو الخارج بحكم التنبيه والافراد الشائعة تحضر في الاذهان
عند اطلاق اللفظ المعري فلو حصل احتياج في الافهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر لا بد ان يكون
شيئا اخر لا تخصيص الحكم بالغالب وهو فيما نحن فيه التشبيه بالولد وبما بينها ظهر السر في عدم المراد الحكم فيما اذا ورد موضح
الغالب في غير باب المفاهيم ايضا الا ترى انا لا نفهم من النهي لاجل المال ان تتعدد عام الجمعة من الخروج مع ان النهي المعلق
بالنهي لمن ينعقد عام الجمعة من الخروج انتهى واورد عليه ان قوله ان وجهه ان النادر انما هو الخارج الخ ان اراد منه ان الوصف
او الشرط مثلا اذا كان واردا على طبق الغالب فالافراد الشائعة الغالبة تحضر في الاذهان عند ذكر الموصوف او المشروط
من دون قيد فيفيد اختصاص الحكم بالافراد الشائعة المنساقة الى الذهن من اطلاق اللفظ فاطلاق الموصوف او المشروط
مع تقييد ما يفيده التقييد بالوصف او الشرط من نفي الحكم عن غير محل الوصف او الشرط فلا بد ان تكون فائدة التقييد بهما
شيئا اخر كالتشبيه بالولد في الاية او غيره فيرد عليه ان غاية ما يلزم من انسياق الافراد الغالبة الى الذهن من اطلاق
اللفظ هو اختصاص الحكم بهذه الافراد بمعنى ثبوت الحكم لها وعدم شموله لغيرها من الافراد النادرة لا نفي الحكم عن الافراد
النادرة كما هو مقتضى اعتبار المفهوم في التقييد بالوصف او الشرط مثلا فانسياق الافراد الغالبة الى الذهن من اطلاق
اللفظ لا يستلزم لغوية التقييد بالوصف لو كانت فائدته انتفاء الحكم عن غير محل الوصف حتى اراد ان مقتضى انسياق
الافراد الغالبة الى الذهن من اطلاق اللفظ هو انتفاء الحكم بها وانتفائه عن الافراد النادرة فلم يكن فائدة التقييد الا هو
شيئا اخر للنفي فيه اولا منع اقتضاء انسياق الافراد الغالبة الى الذهن نفي الحكم عن الافراد النادرة غاية عدم شموله
لها لا انتفائه عنها وثانيا بعد التسليم فهو مناف لانكار المفهوم في المقام على ما هو الغرض اذ مع تسليم انتفاء الحكم عن الافراد
النادرة يثبت المفهوم ولو من جهة انسياق الافراد الغالبة الى الذهن لا من جهة التقييد بالوصف مثلا ثم ان هذا كله على
تقدير انصراف المطلقات الى الافراد الغالبة وانت خبير بان قضية الانصراف انما تتم في المطلقات لا في العمومات اللغوية
والاية التي مثلوا بها للمقام انما هي من قبيل الثاني لكون الموصوف فيها جمعا مضافا فيفيد العموم بالوضع فلا ينافي وروده

فى وجه

مفهوم الوصف

في وجه عدم اعتبار المفهوم في المقام ودعوى كون الوصف في الاية مقيدا للاطلاق العام بحسب الاحوال نظرا الى
ان كونهن في الحجور وعدمه من احوال افراد العام مدفوعة بان الاطلاق الاحوالي انما يلاحظ بالنسبة الى اطلاق الحكم وعدم
تقييده بشيء والوصف في الاية مقيد للموضوع دون الحكم لكون الكائنة في الحجور من الربائب فردا منها وغيرها ايضا فردا
اخر فليتأمل وان اراد ان اعتبار المفهوم انما يتم حيث يمكن انتفاء الحكم بهذا الكلام بحيث يشمل غير محل الوصف اذ مع
عدمه يكون الحكم منتفيا عنه بنفسه لا باعتبار التقييد بالوصف ولا ريب انه مع ظهور الموصوف بحكم الغلبة في الافراد الغالبة
لا يمكن انتفاء الحكم بحيث يشمل الافراد النادرة لفرض عدم انصراف اللفظ اليها فلا يلزم اعتبار المفهوم لو كان فائدة
التقييد هو ذلك فلا بد ان تكون فائدته شيئا اخر ففيه انه كلام حسن الا انه بعيد من ظاهر كلام الفاضل التوني ره لكونه
ظاهرا في … من فائدة الكلام من دون التقييد بالوصف مثلا لما يفيده مع التقييد به على نحو ما عرفت مع انه يرد
عليه ما اشرنا اليه من منافاته لانكار المفهوم في المقام فلاحظ ولا تغفل والتحقيق في وجه عدم اعتبار المفهوم اذا كان
الوصف او الشرط ونحوهما واردا مورد الغالب ان يقال ان الشرط او الموصوف اذا كان له افراد شائعة غالبة كان التقييد
بالشرط او الوصف مثلا ظاهرا بحسب العرف في بيان موضوع الحكم بتقريب ان الافراد الشائعة حيث كانت منساقة الى
الذهن عند اطلاق اللفظ يكون التقييد بالوصف او الشرط مثلا ظاهرا في بيان كون الافراد الحاضرة في اذهان المخاطبين
هو موضوع الحكم المذكور في الكلام فيكون التقييد حاصلا ساكتا عن نفي الحكم عن الافراد النادرة اذ مع ظهور فائدة
للتقييد لا ينقلب في العرف له فائدة اخرى والثانية في المقام على ما عرفت هي بيان تحقق ما للموضوع نظير اية النبأ وقوله عم
ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا وقولك ان رزقت ولدا فاختنه وان ركب الامير فخذ ركابه وان درست
الكتاب الفلاني فاحفظه وهكذا وان كان بين تلك الامثلة وما نحن فيه كاية الربائب فرق من جهة ان منشأ ظهور الشرط
في تلك الامثلة في بيان ما للموضوع انما هو عدم امكان ارادة المفهوم لانتفاء الموضوع في طرف المفهوم وفيما نحن فيه كون
القيد واردا مورد الغالب وبالجملة لا اختلاف في اصل الحكم بين العلماء والغرض في المقام بيان مدرك الحكم وما ذكرنا هو الصالح
له فلا فرق على ما ذكرناه بين كون الموصوف مطلقا انصرافيا كما في اية الربائب لان العام ايضا اذا كان له افراد غالبة كانت تلك
الافراد هي الاولى انسباقا الى الذهن وهذا الانسباق وان لم يكن معتبرا في العمومات اللغوية حيث … الا ان فائدته
في المقام هي كونه سببا لظهور التقييد بالوصف في كون الحكم متعلقا بالافراد الشائعة على نحو ما عرفت ثم على تقدير ورود
التقييد بالوصف او الشرط مورد الغالب يكون حكم الافراد النادرة مسكوتا عنه في الكلام نفيا واثباتا فيرجع فيها الى ادلة
اخرى ان كانت والا فالى مقتضى الاصول ثم ربما يستفاد عموم الحكم المذكور في الكلام للافراد النادرة ايضا من دليل خارجي
كما في قوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع الاية لان الشرط فيه وان كان واردا مورد الغالب ومقتضاه
كون وجوب السعي في بلد لم يؤذن فيه للصلوة مسكوتا عنه في الكلام الا انه قد استفيد من الخارج كون النداء في الاية كناية

من دخول الوقت فلا يكون الظاهر في وجوب السعي على وجود النداء فيستفاد من مورد الاية الى مزيج وكان لا اباد بمخصص
في مثل ذلك على وجود الدليل عليه والاظهر انه قضاء ما لحجة **الامر الثاني** ان التقييد بالوصف على القول باعتبار
مفهومه هل يفيد سلب الحكم من النقيض المنطوق للوصف او من الضد الوجودي له في المتعارف بان يقال ان مفهوم الفاسق
في اية النبا هو غير الفاسق او هو العادل وتظهر الثمرة في دخول الواسطة في المفهوم وعدمه وعلى التقديرين فهل المفهوم
يفيد سلب الحكم من افراد الموصوف التي لم تتصف بالصفة المذكورة او من مطلق ما لم يتصف بالصفة المذكورة بان يقال
ان المفهوم في قوله عليه السلام في الغنم السائمة زكاة هو عدم وجوب الزكاة في معلوفة الغنم خاصة او عدم وجوبها في المعلوفة
مطلقا ولو كانت الابل والتحقيق هو التعميم في المقام الاول بالنظر الى كون المفهوم هو النقيض المنطوق والتخصيص في المقام الثاني
ولا خلاف في المقامين ظاهرا الا من بعض العامة في المقام الثاني حيث ادعى دلالة الخبر على نفي الزكاة عن معلوفة الابل ايضا
كما حكاه الفاضل القمي ره نعم ربما يظهر الخلاف في المقام الاول من بعض العبارات كاستدلالهم باية النبا على اعتبار العدالة
في الراوي وقولهم احيانا بان مفهومها عدم وجوب التبين من خبر العادل لان ذلك كالصريح في كون مفهوم الفاسق في الاية
هو العادل لا غير الفاسق ولكن الظاهر انه مسامحة كما ستعرفه وكيف كان يدل على المختار في المقام الاول ان الظاهر من
التقييد بالوصف على القول باعتبار مفهومه هو عليته وجود الوصف في ثبوت الحكم فلا بد ان لا يثبت الحكم حيث ينتفي
الوصف سواء كان ما لا مرد عليه ضد وجودي للوصف ام لا لاجل ما ذكرناه من كون المفهوم من قبيل النقيض المنطوق نعم
صاحب المعالم ره يريد ان استدل على اشتراط عدالة الراوي بمفهوم اية النبا نظرا الى عدم كون مجهول الفسق والعدالة
واسطة بحسب الواقع وكون وجوب التبين فيها متعلقا على الفاسق الواقعي المقتضي لوجوب التبين من مجهول الحال
ايضا استشكل في الاستدلال بها كان جديد العهد من الاسلام ولم تحصل له ملكة العدالة بعد لكونه واسطة بين العادل
والفاسق بحسب الواقع فلا تدل الاية بحسب المفهوم على اشتراط العدالة لكون مفهومها عدم وجوب التبين من غير
الفاسق وهو يشمل الواسطة المذكورة واجاب عنه اولا بان الواسطة المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس الامر لكن
العلم بوجودها متعذر عادة لان المعاصي غير منحصرة في الافعال الظاهرة ولا ريب ان العلم بانتفائها بالمرة ممتنع عادة
بدون الملكة فاعتبار الملكة انما هو لاجل تعذر العلم بوجود الواسطة بحسب العادة وثانيا ان مقتضى سياق الاية
بحسب ما تقتضيه من التعليل هو كون وجوب التبين من خبر الفاسق انما هو لاجل تحصيل الوثوق بخبره وهو مقتضي لوجوب
التثبت في خبر الواسطة ايضا عملا بالعلة المنصوصة لكون الواسطة مشاركا للفاسق في عدم الحجر من الكذب فيكون العمل بخبره
مشاركا للعمل بخبر الفاسق في تعقب الندم غالبا وبالجملة ان ظاهر صاحب المعالم تسليم كون مفهوم الاية هو عدم وجوب
التبين من خبر غير الفاسق لا من خبر العادل وان ذلك لا يثبت اعتبار العدالة مطلقا الا انه يدعي انحصاره وعدم وجوب التبين
بمقتضى الاية في خبر العادل باندراج الواسطة في حكم الفاسق في وجوب التبين بالوجهين المذكورين ويدل على المختار

في المقام

مفهوم الغاية

في المقام الثاني ان تقييد العام او المطلق بصفة على القول باعتبار مفهومه انما يقتضي بحسب العرف انتفاء الحكم عن سائر
افراد هذا العام او المطلق الفاقدة لهذه الصفة لا عن سائر افراد عام اخر ايضا اذ الصفة انما تكشف افراده التي تعلقت به
وثبت الحكم لبعضها ونفي عن بعض اخر من افراد هذا العام او المطلق لا عن غير محل الوصف مطلقا فاستدلال فخر الدين على
المختار ايضا كما نقله الفاضل القمي ره بان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا
لمعلوفة الغنم دون غيرها انتهى وما علل ان المفهوم نقيض منطوق المنطوق ويشترط في النقيضين اتحاد موضوعهما
فنقيض الغنم السائمة هو الغنم الغير السائمة لا غير السائمة مطلقا ولو كانت الابل ويرد عليه عدم انحصار اثبات المطلوب في الاول
بكون المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق لثبوته ايضا على القول بكونه عبارة من نفي الحكم من المحل الذي ثبت له بشيء الصفة
المذكورة لما عرفت من كون مقتضى التقييد بالصفة تكسير الموضوع الذي تعلق به الحكم في الكلام فلا فرق في مثل قوله
عليه السلام في الغنم السائمة زكاة بين ان نقول يكون الغنم مكسرا الى السائمة وغير السائمة او الى السائمة والمعلوفة كما يظهر وجهه
مما قدمناه واحتج بعض الشافعية على الدلالة بان الشرع يجري مجرى العلة فيثبت الحكم بثبوتها وينتفي بانتفائها وفيه منع
فهم العلية مطلقا لاحتمال مدخلية المحل في ثبوت الحكم وانتفائه نعم لو علق الحكم على نفس الصفة بان يقال في السائمة زكاة وعلم
كون الموصوف المقدر هو الغنم خاصة كان لتعميم الحكم وجه **الامر الثالث** انه قد نقل صاحب الاشارات
من بعض مشايخه اثبات التنافي بين كلاميهم هنا وفي مبحث التخصيص حيث انهم هنا عدم حجية مفهوم الوصف مع
حكمهم هناك من دون خلاف يعرف بالوصف من جملة المخصصات مع ان التخصيص انما هو بحسب المفهوم دون المنطوق
لعدم منافاة الوصف بحسب المنطوق لعموم العام مثلا اذا قيل اكرم الرجال الطوال فمنطوق الطوال لا ينافي العموم
وانما التنافي بينهما بالمفهوم فيرتفع بالتخصيص ثم اجاب عنه بوجهين كل منهما مع اصل الاشكال مبني على الغفلة من
معنى المراد بالتخصيص لانه اراد به ما في مباحث العام والخاص هو قصر الحكم على بعض افراد العام لا نفيه من غيره ايضا فان
الوجه في التخصيص انما هو من تعليق الحكم بالعام وتقييد العام بالصفة الخاصة ببعض افراده وبعبارة اخرى ان التنافي
انما هو بين تعليق الحكم بالعام ومنطوق الصفة لا بينهما وبين مفهومها فيرتفع هذا التنافي بقصر الحكم على بعض افراد
العام ولا ريب انه لا يستلزم نفيه من البعض الاخر حتى يستلزم انتفاؤه على كون الصفة من المخصصات لقولهم باعتبار
مفهومها وهو واضح **اصل** اختلفوا في حجية مفهوم الغاية وعدمها والاول محكي عن الاكثر بل المشهور الفقهاء
القمي ره كونه اقوى من مفهوم الشرط ولذا قال به كل من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من لم يقل به والثاني محكي عن الشيخ
والمرتضى والنوفي والاسدي وغيرهم وليعلم اولا ان الغاية يطلق على معان منها اللام فانها بمعنى النهاية ومنها اللام فانها
بمعنى المسافة ومنه قول النحاة الى لانتهاء الغاية ومنها اللام فانها بمعنى النفع والغرض من الشيء ومنه العلة الغائية وقولهم
لابد للطالب كل علم من معرفة غايته ومنها اللام فانها بمعنى مدخول الاداة مثل قولهم الغاية داخلة في المغيا ام لا كما ستعرفه

وجه حجية مفهوم الغاية

وربما يكون المعنى الثاني مأخوذا من الاول اطلاقا لاسم الجزء على الكل فمن المحقق التفتازاني في التلويح في تفسير
قولهم من لابتداء الغاية المراد بالغاية المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وبهذا
ظهر معنى قولهم الى لانتهاء الغاية واعترض عليه بان نهاية الشيء ما ينتهي به ذلك الشيء والشيء انما ينتهي بحدوده فمنها
الشيء منه فكيف يكون جزءا منه بل انما يطلق على اخر جزء منه لمجاورة بينهما بمعنى النهاية قال الفاضل الجلبي هلا ان
نقول غاية ما في الباب ان يكون الغاية في المسافة مجازا في المرتبة ومثله غير عزيز ثم قال والتوجيه الخالي من شائبة
التعسف ان يقال ان الغاية مستعملة في معناها الحقيقي وهي جنس والابتداء والانتهاء فرد وادله فكان اضافتها اليها
اضافة الفرد الى الجنس فلا محذور فيه اذ لا يلزم منه انقسام الغاية وانما يلزم ان لو كان اضافتها اليها اضافة الاجزاء الى
الكل انتهى وحاصله ان الابتداء والانتهاء امران اضافيان مختلفان باختلاف المعتبر فاحد طرفي الشيء اذا فرض ابتداء
كان طرفه المقابل له انتهاء او بالعكس في صورة العكس والغاية بمعنى النهاية امر كلي يعم افرادها فاضافة الابتداء
او الانتهاء الى الغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية من قبيل اضافة الفرد الى الجنس فلا محذور كيف
كان فقد نزاعهم في حجية مفهوم الغاية انما هو بمعناها الاول اعني النهاية ولهم في المقام نزاعان احدهما الخلاف في كون
الغاية داخلة في المغيا وعدمه والاخر خلافهم المعروف في كون التقييد بالغاية مثبتا لمخالفة حكم ما بعدها لما قبلها ام لا
وهذا النزاع الثاني لا يختص بالقول بدخول الغاية في المغيا في النزاع الاول ولا بالقول بعدمه بل يجري على التقديرين
وذلك لان المراد من الغاية في النزاع الاول هو مدخول الادات وفي النزاع الثاني بمعنى النهاية ومرادهم من النزاع الاول
بيان كون مقتضى التقييد في مثل قوله اتموا الصيام الى الليل ثبوت وجوب الصوم في الليل ايضا او عدمه فعلى الاول تكون الغاية
اعني مدخول الى داخلا في المنطوق وح تكون الغاية بالمعنى المقصود في النزاع الثاني اعني معنى النهاية هي الجزء الموهوم
ما بين اخر الليل واول الفجر فيجري ان يتنازع في المثال في ان تقييد وجوب الصوم بالغاية بمعنى النهاية هل يفيد نفي
وجوب الصوم فيما بعد الليل ام لا وهو المراد بحجية مفهوم الغاية وعدمها وعلى الثاني تكون الغاية اعني مدخول الى
خارجة من المنطوق فح يمكن امتدادها بحيث تشمله حكم المغيا الخارج فتكون الغاية بالمعنى المقصود في النزاع الثاني هي الجزء
الموهوم فيما بين اخر اليوم واول الليل فيجري ايضا ان يتنازع في المثال في ان تقييد وجوب الصوم بالغاية بالمعنى المذكور
انتفاء الوجوب فيما بعد الغاية وهو الليل ام لا وقد ظهر بما ذكرناه ان اختلاف علماء الغاية بمعنى النهاية بحسب الاختلاف
في دخول الغاية في المغيا وعدمه وان الغاية بمعنى مدخول الى يدخل في المنطوق على القول بدخول الغاية في المغيا وفي المفهوم
على القول بعدمه هذا وقد ظهر بما قررناه فساد توهمين احدهما ما نقله العضدي عن بعضهم لانه بعد نقل احتجاج
القائل بحجية مفهوم الغاية بان قول القائل صوموا الى ان تغيب الشمس معناه اخر وجوب الصوم مغيبوبة الشمس فلو
قدرنا ثبوت الوجوب بعد ان غابت الشمس لم تكن المغيبوبة اخرا وهو خلاف المنطوق قال وقد يتكلم الكلام في الاخر

نفسه

نفسه لا فيما بعد الاخر فمعنى قوله تعالى الى المرافق اخره وليس النزاع في دخول ما بعد المرفق انتهى وانت خبير
بان الكلام في دخول المرفق وعدمه هو الكلام في النزاع الاول وهو نزاع في مسئلة نحوية مذكورة في مسئلة كون
الى لانتهاء الغاية والبحث المقصود بالاصالة في هذا الفن هو النزاع الثاني وان ذكر الاصوليون الاول ايضا بالتبع
وثانيهما ما يظهر من الفاضل القمي ره لانه بعد ان اختار في النزاع الاول عدم دخول الغاية في المغيا صرح في النزاع
الثاني بكون الغاية في مثل قول القائل صوموا الى الليل هي ما بعد الليل حيث استدل على حجية مفهوم الغاية بان
المتبادر من قول القائل صوموا الى الليل ان اخر وجوب الصوم الليل فلا يجب بعده الى اخر ما ذكره وقد عرفت
كون الليل في المثال على القول بعدم دخول الغاية في المغيا داخلا فيما بعد الغاية في النزاع الثاني وكيف كان فلنفرع
الكلام في كل من النزاعين بانفراده فنقول اما النزاع الاول فاختلفوا فيه على اقوال ثالثها التفصيل بالحكم بالدخول
فيما كان الغاية والمغيا من جنس واحد كقولك بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى ذلك الطرف وبعدمه فيما كانا من
جنسين مثل قوله تعالى صوموا الى الليل ورابعها التفصيل بالحكم بالدخول فيما كانت الغاية محسوسة وبعدمه في
غيره وخامسها التفصيل بالحكم بالدخول فيما كان المغيا مدخولا للكلمة من مثل صم من اول اليوم الى الليل وبعدمه
في غيره مثل قولك صم الى الليل وسادسها التفصيل بالحكم بالدخول فيما كان الكلام احتمل الساتر يعم الغاية ايضا
مثل قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق لكون اليد عاما للمرفق ايضا وبعدمه في غيره مثل قولهم سرت
من البصرة الى الكوفة وسابعها التفصيل بين حتى والى بالدخول في الاول دون الثاني وثامنها التوقف وهو يحتمل
لوجهين احدهما التوقف من حيث الوضع بمعنى حصول العلم اجمالا بكون ادات الغاية موضوعة لاحد الامرين من
دخول الغاية في المغيا او عدمه والجهل بالموضوع له بالخصوص وثانيهما التوقف في المراد بمعنى حصول العلم بوضع
الادات لكل من الامرين بالخصوص بالاشتراك اللفظي والجهل بمراد المتكلم لاجل فقد القرينة المعينة واما
التوقف لاجل دوران الامر بين الحقيقة والمجاز والاشتراك اللفظي او المعنوي فغير محتمل في المقام لانتفاء احتمال
الاشتراك المعنوي هنا لعدم الجامع بين دخول الغاية في المغيا وعدم دخولها واما لو علم كون الادات حقيقة في
احد الامرين ودار الامر بين الاولين فيتعين الاول لكون الحقيقة والمجاز اولى من الاشتراك واما ثانيا ابطل به
فخر الدين القول بالتوقف بعدم امكان القول بالاشتراك هنا لعدم جواز وضع الشيء لوجود الشيء وعدمه نظرا
الى المعنوية مما لا كلام من الغاية حين التردد بين الوجود والعدم لكون التردد بين النفي والاثبات حاصلا لكل
احد قبل اطلاق اللفظ ففيه بعد تسليم اعتبار وجه التوقف في الاشتراك اللفظي كما عرفت منع عدم الغاية هنا
لامكان تصويرها بحصول انفهام المراد بسبب القرينة المعينة خاصة اذ لو كان اللفظ موضوعا لاحد الامرين خاصة
لا احتاج انفهام المعنى الاخر من اللفظ الى نصب قرينتين صارفة ومعينة فتكون الحاجة الى القرائن دليل النقل

عليه بمثل القرء فيمكن الذب عنه بدعوى كون الظهر امرا وجوديا فيكون ح من قبيل الوضع للضدين لا النقيضين
والقابلية في الضدين منفية بالعلم باختصاص الحكم بهما حين تعليق الحكم باللفظ الموضوع لهما مثل قولك اعتدي
بقرء بخلاف الموضوع للنقيضين كما هو محل الكلام ولتعلم قبل الخوض في المطلوب انه ليس في المقام اصل يطرد في
جميع موارد المسئلة حتى يكون هو المعول عليه عند العجز عن ترجيح احد الاقوال في المسئلة الا اصالة توقيفية اللغات
ومقتضاها التوقف وعدم الجزم بشيء من الاقوال واما الاصول العملية فهي مختلفة بحسب الموارد لان الحكم المغيا
ان كان من قبيل الالزاميات مثل الوجوب والحرمة فاصالة البرائة تقتضي عدم دخول الغاية في المغيا اذ لم يكن استصحاب
الحكم المغيا كما اذا كان الحكم المغيا مقيدا بالزمان بان يعلم تقييده بدخول الغاية في المغيا كون الحكم المتعلق بالغاية تكليفا
اخر كما اذا قيل صم الى الليل وعلم تقييد وجوب صوم النهار بذهاب الحمرة المشرقية وان وجوب صوم الليل على تقدير
انا هو بامر اخر بخلاف ما لو ثبت كون وجوب الصوم على وجه الاطلاق فحكومة الاستصحاب ح على اصالة البرائة وان
كان من قبيل غير الالزاميات كالاباحة والاستحباب فاصالة البرائة تقتضي بدخولها فيرجع لاصالة وربما يتعارض
استصحاب الوجوب او الحرمة مع استصحاب اخر فيبقى المورد بلا اصل كما يتفق احيانا في بعض الموارد فلا بد من
ملاحظة الموارد وخصوصيات المقامات واذا تمهد هذا فلنشرع في مستند الاقوال فنقول تمسك الفاضل القمي
على عدم الدخول مستندا في ذلك الى امرين احدهما الاصل وفسره بمعنى ان اللفظ لا يدل على الدخول والاصل عدم
ارادة المتكلم ذلك والا فقد يكون الدخول موافقا للاصل وانت خبير بانه ان اراد ان مقتضى الاصل عدم ملاحظة
الواضع حين وضع اللفظ لدخول الغاية في المغيا وان الاصل عدم ارادة المتكلم ايضا منه ذلك ففيه ان هذا الاصل
معارض بمثله اذ بعد علمنا بوقوع وضع من الواضع فكما يصح ان يقال ان الاصل عدم وضع اللفظ لمعنى يلزمه عدم الدخول
كذلك يصح ان يقال ان مقتضى الاصل عدم وضعه لمعنى يلزمه الدخول لعدم اولوية عليه لكونهما سواء في مرتبة الحدوث
ومع التسليم فهو مثبت لا اعتداد به مع انه لا ارتباط لعدم ارادة المتكلم بالمقام اذ الكلام في تعيين الموضوع له
لا في تعيين المراد وان اراد به اثبات عدم ارادة المتكلم فهو ضعيف اما اولا وثانيها فانه عدم الدخول
وهو ممنوع وربما يستدل على عدم الدخول بان نهاية الشيء ضده وضد الشيء لا يصلح ان يكون داخلا فيه وجزء منه
الا ترى ان القرائة تنتهي بالسكوت وهو ليس جزء منها والسجود ينتهي برفع الراس منه وليس جزء منه وقد اورد
الاعتراض على التفتازاني بما نقلناه عن الفاضل الجلبي فراجع والجواب ان ما ذكر من معنى النهاية والغاية انما هو بحسب
التحقيق والتدقيق والا فهما بمعنى اخر لهما عند العرف وعامة الناس وهو ما يشابهم الجزء الاخير من الشيء نهايته
فيحتمل ان يكون الى وحتى موضوعين لافادة كون مدخولهما غاية بهذا المعنى ومجرد احتمال ذلك كاف في منع الاستدلال
ولا يرد ان ما ذكر لا يناسب القول بالتوقف كما هو المختار على ما ستقف عليه انما يناسب القول بالدخول وذلك

بحصر الغاية

لا انا نيابا فيه لو كان متحققا على سبيل الجزم لا بمجرد الاحتمال مع ان الافعال مختلفة فربما يسند الفعل في ظاهر اللفظ الى
تمام الفاعل او ينسب الى تمام المفعول مع كون المقصود صدوره من بعض اجزاء الفاعل او وقوعه على بعض اجزاء المفعول
تقول ضربت زيدا وقد ضربت بيده او ضربت زيدا وقد ضربت راسه مثلا وهكذا وح يصح ان يكون حتى والى موضوعين
لاثبات الحكم الى الغاية بحيث تكون الغاية خارجة عن حكم المغيا وان كانت جزء منه كما يصح ان يقال ضربت زيدا من راسه الى
قدمه وقد ضربت ما عدا قدميه وبالجملة ان الكلام في دخول الغاية في حكم المغيا لا فيه نفسه وحيث لا علم بوضع الادات لاحد
الامرين بالخصوص يجب التوقف عن الجزم باحدهما ومن هنا يظهر ان الوجه في المسئلة هو التوقف لعدم العلم بالوضع
لاشكال ان موارد الاستعمالات فيهما لم يدخل فيه الغاية في المغيا ومنها ما هو بخلافه ومنه ظهر الوجه في الاقوال المفصلة لان
كل فرقة منهم قد تمسك على مذهبه بامثلة يساعد بظاهرها على مدعاه وارتكب التاويل فيما عداها لا اختلاف لكن التامل
لو تامل فيها الوجدها مختلفة وان ما هو ظاهر منها في الدخول او عدم الدخول انما هو لاجل القرائن وخصوصيات المقامات
فحيث لا قرينة يجب التوقف وربما يؤيده حسن الاستفهام في العرف عن الدخول وعدمه والظاهر انه لعدم ظهور اللفظ
في احد الامرين عندهم لا لمجرد الاحتمال فتامل وينبغي التنبيه على امور الاول انه اذا ورد حكم مغيا ولم يكن هناك عموم
بشمل الغاية يجب استصحاب حكم المغيا الى الغاية على القول بالدخول وتنفيه عنها على القول بعدم الدخول والتوقف والرجوع
الى الاصول العملية على القول به ولو كان هناك عام فوق هذا الحكم المغيا كما اذا قال الشارع صم ثم قال لا تصم من هذا اليوم الى
يوم كذا فالامر على القول بدخول الغاية في المغيا وكذا على القول بعدمه واضح واما على القول بالتوقف فربما يفصل بين القول
باعتبار الظواهر من باب الظن الشخصي كما هو المحكي عن بعض وبين القول باعتبارها من باب الظن النوعي او التعبد العقلائي
بالحكم بالتوقف على الاول نظرا الى عدم حصول الظن من العام بشمول حكمه للغاية المردد انها بين دخولها تحت حكمه او حكم المغيا
والعمل بعموم العام على الثاني لعدم كون مجرد احتمال دخول الغاية في المغيا صارفا في الظهور النوعي او التعبد العقلائي في العام
بالنسبة الى افراده والتحقيق هو التفصيل بين كون العام والحكم المغيا في كلام واحد وبينهما كانا في كلامين منفصلين بالحكم
بالاجمال على الاول وبعموم العام على الثاني اما الاول فان ظهور الالفاظ في معانيها المرادة انما هو بتمام الكلام فقبله ليس
لها ظهور مخصوص لا نوعي الا في اوائل النظر وهو ليس ما يعتد به العقلاء فاذا انضم اليه مخصص مجمل فلا يبقى له ظهور على
حسب اجماله فيرجع ودوران الامر في الغاية بين دخولها تحت الغاية او المغيا لا يمكن العمل بالعام بالنسبة اليها وهذا الكلام
لا يختص بالمقام بل يجري فيما لو تعقب المخصص عمومات متعددة فيرجع عدم العلم برجوعه الى الجميع او الاخير خاصة لا يمكن العمل
بعموم ما عدا الاخير منها بالنسبة الى مورد التخصيص لما ذكرناه من الاجمال وعدم الظهور وهكذا فيما يشابه المقام واما الثاني
فانه اذا ورد الامر بصوم كل يوم في كلام والنهي عن الصوم من اليوم الى يوم كذا في كلام اخر فيقع التردد في دخول الغاية في المغيا
يستكشف بعموم العام من دخولها تحت العموم وعدم شمول حكم المغيا له نظرا الى ورود الامر بكل يوم العلما وورود النهي من

من اكرام الفاسق وعلمنا بدخول العاصي بجواز دخوله في مفهوم الفاسق وشككنا في دخول العاصي باشتغاله بخاصة كالفاسق
الحق العادل في دينه فاذا وجد عالم كذلك فباصالة العموم يحكم بوجوب اكرامه وبعدم كونه مشمولا لحكم الفاسق والسر فيه انه
لو كان داخلا في مفهوم الفاسق لزم منه زيادة تخصيص في حكم العام وان لم يكن داخلا فيه لزم اخراجه من موضوع الفاسق
فيلزم التخصيص فيه وهو اولى من التخصيص اذ فيه مخالفة الظاهر بخلافه كما لا يخفى وكذا فيما نحن فيه لانه على تقدير دخول الغا
في المغيا يجب تخصيص العام وعلى تقدير عدم دخوله يلزم انفصال الحكم المغيا بما قبل الغاية فباصالة العموم يستكشف عن
اختصاصها بما قبلها **الثاني** ان العلامة وان قرب النزاع في المقام في دخول الغاية في المغيا الا ان الظاهر جريان النزاع
في البداية ايضا فيمثل قولنا سرت من البصرة الى الكوفة يجري الكلام بعدم الفارق بينهما وقد نقل في التنقيح في محكي كلام عن
الاكثر عدم دخول الحدين في الحكم **الثالث** ان كلا من هذين الموضوعين لابتداء الغاية وانتهائها هل تفيدان بحسب
الوضع مجرد كلية الحكم المتعدد بها ما نسبته بان يكون مقتضى قولنا سرت من البصرة الى الكوفة مجرد وقوع السير في تمام المسافة
بينهما من دون دلالة على كون الشروع من البصرة والانتهاء الى الكوفة ام تفيدان كيفية الحكم ايضا بحسب الابتداء والانتهاء
والتحقيق انه لا اشكال في ذلك في مثل قولنا بعت هذا الثوب من هنا الى هنا وقرأت القرآن من اوله
الى اخره تفيد انه مجرد كلية الحكم لصدق قولنا قرأت القرآن من اوله الى اخره اذا قرأت من القرآن اولا النصف الثاني ثم النصف
الاول وكذا في مثال البيع وفي مثل سرت من البصرة الى الكوفة ونحوه تفيد ان كون الشروع من البصرة والانتهاء الى الكوفة
والظاهر ان قولنا غسلت الثوب الى هنا من قبيل الاول فيحتمل كون ابتداء الشروع من هنا او من غيره والقرينة منه ذلك بل لا
دلالة اية الوضوء على مذهب العامة من وجوب كون ابتداء الغسل من الاصابع الى المرافق بتقريب ان غاية ما يستفاد من
قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق هو كون مدخول الى منتهى محل الغسل المغيا بها وانه لا دلالة على كون المرفق
اخر محل الغسل فلا ولا حاجة في تطبيقه على مذهب الخاصة الى اخذ الى بمعنى مع لتحمل ايد له على مذهبهم من مذهب العامة
لكون اطلاق الغسل فيه محمولا على ما هو المتعارف منه بين عامة الناس ولا ريب ان المتعارف منهم هو الغسل من المرفق
الى الاصابع وكذلك في غسل الوجه هو الغسل من اعلاه الى اسفله لان المتعارف في كل شيء هو غسله من اعلاه الى
اسفل فيقتضي تنزيله على الاطلاق على المتعارف على ما هو المتفق عليه من حمل اطلاق الاية على مذهب الخاصة خاصة
واما النزاع الثاني وهو كون التقييد بالغاية مفيدا لمخالفة ما بعد الغاية لما قبلها وعدمه فعلم انه بين الخلاف في المقام
والمقام الاول فرقا من حيث ان النافي لدخول الغاية في المغيا في المقام الاول يدعي انتفاء حكم المغيا عن الغاية والمنكر هنا
انما يدعي عدم دلالة التقييد بالغاية على انتفاء الحكم عما بعد الغاية فيكون ما بعد الغاية مسكوتا عنه والمثبت هنا يدعي دخول
الغاية في حكم المغيا وهنا يدعي انتفائه عما بعد الغاية وكيف كان فهنا قولان احدهما عدم الدلالة واختاره المرتضى ثانيهما
الفرق بين التقييد بالغاية والصفة ونسبه الفاضل التوني وحكي ايضا عن المحقق وثانيهما وهو اظهرهما واشهرهما الدلالة

بالاجماع

في مفهوم الغاية

بالاجماع المنقول ودلالة التقييد بالغاية على مخالفة ما بعدها لما قبلها بل لا يوجد فيه خلاف بين الفقهاء لكونه مرسلا فيما
بينهم ارسال المسلمات كما هو غير خفي على المتتبع في ابواب الفقه الا ترى انهم قد جعلوا خلافهم في جواز وطي المرأة بعد
انقطاع الدم وقبل الغسل مبنيا على اختلاف القراءة في اية حتى يطهرن وعلم بيان ان احدى دلالتها على الجواز على قراءة
التخفيف بمنع اعتبار مفهوم الغاية بل التقييد بالغاية انما هو لدلالته على انتفاء الحكم عما بعد الغاية من دلالة التقييد بالشرط
على انتفاء الحكم عن غير محل الشرط ولذا قد قال بالاول كل من قال بالثاني وبعض من لم يقل به ايضا كما ذكره العضدي وغيره
ويدل عليه التبادر وفهم العرف وعدم معقولية تقييد الحكم بادوات الغاية مع فرض ثبوت الحكم لما بعد الغاية ايضا وبالجملة
لا اشكال في المسالة ثم هنا امران لابد ان ينبه عليهما احدهما ان محل النزاع في المقام انما هو فيما كانت الغاية غاية لجنس الحكم
المغيا لا للحكم الخاص الحاصل بالانشاء المتحقق الحاصل بهذا الكلام وبعبارة اخرى ان محل الكلام انما هو في افادة التقييد
بالغاية لانتفاء الحكم المغيا عما بعدها ولو بخطاب اخر لا في انتفاء الحكم الحاصل بالانشاء المتحقق الحاصل بهذا الكلام فاذا
قيل صم الى الليل فهو يفيد عدم وجوب الصوم في الليل ولو بدليل اخر وسيظهر الوجه في ذلك وثانيهما ان محل الكلام
في المقام انما هو فيما كانت الغاية غاية للطلب دون المطلوب وذلك لانه اذا قيل سر الى الكوفة فكما يمكن ان يجعل قولنا
الى الكوفة قيدا للسير بان يكون المعنى اطلب منك السير المقيد بكون انتهائه الى الكوفة يمكن ايضا ان يجعل قيدا للامر بان
يكون المعنى اطلب منك السير الى الكوفة بان يكون قولنا الى الكوفة متعلقا بالطلب ومحل النزاع انما هو الثاني دون الاول اذ
الغاية لو كانت قيدا للمامور به كان ذلك من باب التقييد بالصفة لان المعنى اطلب منك السير الموصوف بكون منتهاه
هو الكوفة فيبتني القول بحجية المفهوم وعدمها على القول بحجية مفهوم الصفة وعدمها فلا يبقى وجه لافراد المسالة فان
قلت ان الطلب معنى حرفي مستفاد من الهيئة فكيف يتعلق به حرف الجر اذ يعتبر في متعلقه ان يكون معنى مستقلا ملحوظا
في نفسه ليصح تعلقه به وتعلقه بالافعال انما هو باعتبار مضامينها الحدثية دون الهيئة فلا بد ان تكون ادوات الغاية فيما نحن
فيه قيدا للمادة دون الهيئة المفيدة للطلب عليه قد عرفت انه لا وجه لافراد البحث في المقام قلت نعم ولكن في قولنا يكون
الغاية قيدا للطلب مسامحة ومقصودنا انما هو كونها قيدا للمادة بعنوان كونها مطلوبة وذلك لان كون الغاية قيدا للمطلوب
يتصور على وجهين احدهما ان يسبق الطلب على القيد بان يتعلق الطلب اولا بالسير ثم يقيد السير المطلوب بكون منتهاه
هو الكوفة وثانيهما ان يسبق القيد على الطلب بان يقيد السير اولا بكون منتهاه هو الكوفة ثم يطلب هذا السير المقيد و
المقصود في المقام هو الاول وما ذكرت انما يلزم على الثاني فان قلت كيف تدعي كون التقييد بالغاية مفيدا لانتفاء الحكم
عما بعد الغاية بكونه اظهر لا ان من التقييد بالشرط واما الحال انه يحتمل ان تكون الغاية قيدا للمامور به الذي مرجعه الى التقييد
بالصفة الذي لا مفهوم له وبالجملة انه مع تعدد الاحتمال لا يمكن دعوى الظهور قلت ان الظاهر من التقييد بالغاية فيما
العرف هو الاحتمال الاول ومع تسليم عدم الظهور نقول ان محل الكلام انما هو مع تعين الاحتمال الاول ولو من الخارج

ثم ان لصاحب الفصول هنا كلاما لا باس بذكره ثم تعقيبه بما يستحق النظر فيه حيث قال ان النزاع هنا يتصور في مقامين
الاول ان التقييد بالغاية هل يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها مطلقا بحيث يكون المفهوم من قولنا صم الى الليل انه لا
بالصيام بعدها مطلقا ولو بامر اخر او لا يقتضي ذلك الثاني ان التقييد بها هل يقتضي المخالفة بالنسبة الى الحكم المذكور
بحيث يكون في المثال المذكور انقطاع الصوم المامور به بذلك الامر عند مجيء الليل او لا يقتضي ذلك حتى انه يجوز
ان يكون الصوم المطلوب بذلك الخطاب مستمرا بعد الليل ايضا من غير شهادة في اللفظ على خلافه فنقول ان كان
النزاع في المقام الاول كما هو الظاهر كما نص عليه بعضهم فالحق فيه مع من انكر الدلالة وان كان في المقام الثاني فالحق
فيه مع مثبتها فلنا في المقام اذن دعويان نفي الدلالة في المقام الاول واثباتها في المقام الثاني لنا على اولهما ان
قول القائل صم الى الليل انما يستفاد منه ولو لغة تعلق الطلب بالصوم المغيا بالليل ومن الظاهر ان هذا لا ينافي تعلق امر ايضا
بصوم الليل الى الفجر مثلا بطلب اخر مستقل فان مرجع الامرين ح الى طلب كل من الصومين المحدودين بالغاية المذكورة
وهذا كما ترى لا يستدعي تجوزا في ما يقتضيه ظاهر الامر ولا في ما يقتضيه ظاهر الغاية وينبغي حمل ما يالفه السيد في نفي الفرق
بين مفهوم الغاية ومفهوم الصفة على هذا التقدير كما يرشد اليه ظاهر كلامه ولنا على الثاني ان المفهوم من قول القائل
صم الى الليل انقطاع الصوم المامور به بذلك الخطاب ببلوغ الغاية من اول الليل او اخره على الخلاف السابق اذ لو
فرض بقاؤه بعدها لم يكن ما فرض غاية غاية اذ غاية الشيء ما ينتهي عنده الشيء وهو خلاف ظاهر المنطوق وتحقيقه
ان توابع الفعل من متعلقاته قيود لمدلول مادته فمعنى صم الى الليل اطلب منك امساكا مقيدا بكون نهايته الليل فلو فرض
ان المطلوب انما هو امساك ما زاد عليه لم يكن الامساك الى الليل مطلوبا لنفسه وهو خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ فلا بد
ح اما من حمل الامر على الطلب الغيري وهو مجاز او ان كان حقيقة الا انه خلاف الظاهر من الاطلاق او حمل الليل على الجزء
المتاخر منه او معنى اخر حيث يصح او ارتكاب التجوز في الجملة على معنى ابلغ الفعل المطلوب الى الليل سواء انقطع عنده
او لا فكيف كان فهو يستدعي مخالفة اصل من تقدير او تجوز او خروج عن الظاهر فقول القائل سر الى البصرة ومنها الى
الكوفة ومنها الى مكة ان جعل كل منها تكليفا باستقلاله فلا اشكال والا تعين فيه احد الوجوه المذكورة واما الورود مثل
ذلك في الاخبار كما لو قيل سرت الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى مكة فالظاهر ان ذلك اخبار متعدد متعلقه ليس المقصود
في كل واحد منها الاخبار بتعلق السير بجملة مخصوصة منه متعلق الغرض ببيان انها متفرقة كالمشي بين البصرة والكوفة والمشي
بين الكوفة ومكة فيكون ناظرا الى كل من الابتداء والانتهاء فيهما على الحقيقة ولا يحتاج الى تقدير الفعل وان ارتكاب التقييد
لم يلزم التجوز لجواز ان يراد ذلك من غير لفظ الفعل بل نقول هذا المعنى هو المفهوم في نظائر الخبر المذكور حيث لا تعلق الغرض
فيه غالبا بالاخبار عن تعلق السير بل من جملته ولهذا لا يفهم من قول القائل سرت الى البصرة واقمت بها كذا عدم تجاوز
سيره منها ومن يرى ان المفهوم منه ذلك فقد التبس عليه وجدانه هذا وانا لم نتعرض للوجه الثاني في مفهوم الوصف مع جريانه

بلغ مقابلة

فيه لعدم المجدي فيه ثان انتفاء وجوب زكوة السائمة بها وعدم تعديه الى غيرها مع وضوحه في نفسه مما لا يترتب عليه
ثمرة الظهور انه لا ينافي وجوبها في غيرها بخطاب اخر بما اني المقام فالثمرة ثابتة فالباحث يعلم عدم تعدد التكليف كما
لو ورد امر بالصوم الى سقوط القرص وورد امر اخر به الى سقوط الحمرة فيحكم بينهما بالتعارض للعلم بعدم تعدد التكليف او
يكون التحديد للامر لا تعدد فيه كاوقات الصلوة فيحكم بالتعارض بين ما دل على ان وقت المغرب يمتد الى ذهاب الحمرة وبين ما
دل على امتداده الى ثلث الليل او نصفه او غيره في الذو ومن هنا يتبين الوجه في عدم الثمرة في مفهوم اللقب ونظائره ايضا
انتهى كلامه وفيه مقامان يرد عليه اولا ان تحرير النزاع على الوجه الثاني الذي مقتضاه كون مفهوم قولنا صم الى الليل هو
انتفاء وجوب الصوم الثابت بهذا الخطاب الشخصي المتعلق بالليل مما لا وجه له اذ تحرير النزاع لا بد ان يكون بحيث يكون
النزاع في الحقيقة باللفظ على الاقوال عليه وما ذكره الخلاف في النفي والاثبات مما ثمرته من النزاع في المقام الثاني ليس كذلك لعدم تعقل
تعدد الانتفاء عن المقام الشخصي من صورة الى غيره فمثل وجوب الصوم الى الليل في المثال لا يمكن ثبوته في الليل حتى ينافي
من مدعي المفهوم دعوى انتفائه في الليل ومن المنكر دعوى كون ثبوته وانتفائه فيه مسكوتا عنه في الكلام وبالجملة
انتفاء الحكم ما بعد الغاية ح ضروري فكيف يمكن جعل مثل ذلك محلا لنزاعهم وعنوانها لسهام انظارهم وثانيا ان ما
اثبته في المقام الاول من عدم دلالة التقييد بالغاية مما لا نعقل على انتفاء الحكم عما بعد الغاية مطلقا ولو بطلب اخر مستقل
وانه على تقدير ثبوت خطاب اخر بالصوم في الليل يكون مرجع الامرين الى طلب كل من الصومين المحدودين منظور فيه
لانه ان اراد ذلك بعد فرض كون الغاية قيدا للمامور به خاصة دون الامر كما هو ظاهر قوله انما يستفاد منه ومن ثانيا تعلق الطلب
بالصوم المغيا بالليل الخ بل هو صريح كلامه في المقام الثاني ففيه انه مرجع التقييد بالغاية ح الى التقييد بالصفة لانه
معنى قولنا صم الى الليل ح هو طلب الصوم المتصف بكون غايته الليل فيبتني النزاع في المقام ح على القول باعتبار مفهوم
الصفة وعدمه ولا يبقى لافراد المسئلة هنا وجه كما تقدم اليه الاشارة وقد عرفت ذهاب المشهور باعتبار المفهوم في المقام دون
مفهوم الصفة صريح في خلافه وان اراد ذلك مع فرض كون الغاية قيدا للامر ففيه انه لا ريب ان تقييد وجوب الصوم
بالليل يقتضي انتفاء وجوبه مطلقا ولو بخطاب اخر في الليل والا لخرج الليل عن كونه غاية فكيف يدعى عدم التنافي وهذا
ان اراد بطلب اخر مستقل وجود خطاب اخر يثبت لاستمرار الحكم المغيا الى ما بعد الغاية وان اراد منه وجود خطاب اخر
يثبت التكليف اخر مماثل للحكم المغيا كما يرشد اليه قوله ومرجع الامرين الى طلب كل من الصومين المحدودين بالغاية المذكورة
ورد عليه خروج هذا الفرض من محل النزاع لما اشرنا اليه في بيان ما اخترناه من ان محل النزاع ما كانت الغاية غاية لنفس الحكم المغيا
بمعنى كونها دالة على انتفاء نفس الحكم المغيا عما بعد الغاية ولو بخطاب اخر لا يقال ان انشاء الطلب المستفاد من الهيئة معنى حرفي
لا يصلح ان يكون متعلقا للحروف الجارة فلا بد ان يكون متعلقها هو الفعل باعتبار المادة دون الهيئة لانا نقول مع عدم
تماميته الا بالنسبة الى ما لو صرح بمادة الوجوب كما لو قيل يجب عليك الصيام الى الليل انك قد عرفت التام من هذا الاشكال

من كونه اذا يكون الغاية قيدا للطلب هو كونها قيدا للمادة ولكن بعنوان كونها مطلوبة لا مطلقا فالفرق بين ان يكون معنى
قولنا سر الى البصرة هو كون السير المطلوب منتهاه هي البصرة بان يلاحظ المتكلم السير لا بعنوان كونه مطلوبا ثم يقيد
بكون منتهاه هي البصرة وبين ان يكون معناه هو كون السير المقيد بكون منتهاه هي البصرة مطلوبا بان يلاحظ السير اولا مقيدا
بكون منتهاه البصرة ثم يطلبه لان مقتضى الاول انتفاء الطلب فيما بعد البصرة ولا يخالف امره الا بخروجه عن الغاية من
كونها غاية كما اسلفناه نعم لا منافاة ان يلاحظ المسافة بين الكوفة والبصرة ويطلبه بتكليف مستقل ثم يلاحظ المسافة
بين البصرة ومكة ويطلب سيرها بتكليف مستقل اخر بان يقول سر من الكوفة الى البصرة ومنها الى مكة مريدا لما ذكرناه
واما لو قال ذلك فظاهر كون مراده كون السير من الكوفة الى مكة تكليفا واحدا فخروج لفظ الى في قوله الى البصرة من كونه
للغاية فلا بد من ارتكاب التجوز فيه وبالجملة ان خطابات المتكلم بحسب موارد استعمالها مختلف وان قلت ان الغاية في
جميع الموارد غاية للمادة دون الهيئة فهو مردود عليك وان ادعيت ان الامرين حيث كانا محتملين فالظاهر منهما بحسب
الاستعمالات حيث لا تقوم القرينة على الخلاف هو كون الغاية غاية للمادة خاصة فهو ايضا كما ترى ودعوى الظاهر خلافه
ومع تسليم عدم ظهوره في كونها غاية للهيئة بالمعنى الذي قدمناه فلا بد ان يميز من الكلام فيما يتعين كونها قيدا لها
لما قدمناه من انحصار النزاع بذلك في المقام مثل قوله تعالى حتى يطهرن لوضوح عدم كون لفظ حتى فيه قيدا للمقاربة
خاصة بل لحرمة المقاربة وثالثا ان ما ذكره في المقام الثاني بقوله فمعنى صم الى الليل طلب امساك مقيد بكون نهايته الليل
فلو فرض ان المطلوب انما هو امساك ما نازع عليه لم يكن الامساك الى الليل مطلوبا فقد وهو خلاف ما يقتضيه ظاهر
اللفظ فلا بد من حمل الامر على الطلب الغيري الى اخر ما ذكره منظور فيه لانه لا يتم حمل الامر على الطلب الغيري على تقدير
ثبوت وجوب امساك ما نازع عليه ان اريد منه ثبوت ذلك بهذا الخطاب لمعنى قولنا صم الى الليل فقيد اولا انه على تقدير كون
وجوب الامساك الى الليل المقصود من هذا الخطاب غيريا لاجل مطلوبية امساك مجموع النهار والليل لا يعقل كون
مطلوبية امساك الليل مقصودة بهذا الخطاب لما اسلفناه انفا من عدم معقولية تعقب الانشاء التحققي الخاص
الغيري بوجوبه وثانيا انه مع تسليم ذلك لا يكون الامر في هذا الخطاب للوجوب الغيري لفرض تعلق الامر فيه بتمام المأمور
به وان اريد ثبوت ذلك بخطاب اخر ففيه اولا ان مآل كلامه حينئذ الى انه لو ثبت وجوب الامساك في الليل ايضا ولو بخطاب
اخر لخرج الغاية من كونها غاية ولا بد من حمل الامر في هذا الخطاب على الوجوب الغيري وانت خبير بان هذا ليس مما
القوم من اعتبار مفهوم الغاية كما اسلفناه وهو بعينه ما ذكره في المقام الاول من عدم منافاة التقييد بالغاية لثبوت الحكم
فيما بعد الغاية بخطاب اخر على احد الاحتمالين الذين عرفتهما وثانيا ان الظاهر ان التسبب في حمل الامر على الوجوب الغيري
ح هو عدم اعتبار المفهوم لان حاصل كلامه انه لو لم نقل باعتباره وفرض ثبوت الحكم فيما بعد الغاية ايضا لزم حمل الامر
على الوجوب الغيري وانت خبير بان التسبب في ذلك هو العلم بوحدة التكليف لا عدم اعتبار المفهوم لانه اذا قيل صم الى الليل

في مفهوم الغاية

وفرض ثبوت وجوبه في الليل ايضا مع كون التكليف واحدا فلا بد من حمل الامر فيه على الوجوب الغيري سواء قلنا
باعتبار المفهوم ام لا فانما الامر انه مع العلم بوحدة التكليف يتعارض المفهوم على القول باعتباره مع الدليل المثبت للحكم
فيما بعد الغاية اذ كان للمفهوم قوة المعارضة له فيكون هذا من ثمرات القول باعتباره ولا دخل له فيما ذكره ورابعا ان قوله
وانا لم نتعرض للوجه الثاني في مفهوم الوصف الى اخر ما ذكره محل نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره في الوجه الثاني مبني
على كون الغاية قيدا للمادة دون الهيئة وقد عرفت انفا انه مرجع مفهوم الغاية ح الى مفهوم الوصف لكون معنى قولنا
صم الى الليل ح هو طلب الامساك المتصف بكون منتهاه هو الليل وهذا ليس الا تقريبا لهذا الوجه الثاني في مفهوم الوصف
فغفلة عن حقيقة الحال واما ثانيا فلان ما ذكره من الثمرة التامة من تعارض الخطاب المغيا بغاية مع الخطاب المثبت للحكم المذكور
فيما بعد الغاية المذكورة انما هو من ثمرات العلم بوحدة التكليف لا من ثمرات القول باعتبار المفهوم في مورد العلم بوحدة
التكليف لحصول التعارض بينهما على القول بعدم اعتباره ايضا اذ العلم بوحدة التكليف لانه على تقدير عدم اعتباره لا يلزم
ورود الامر بالعموم الى سقوط القرص وورود الامر ايضا بالصوم الى سقوط الحمرة على ما فرضه من المثال فان علم بوحدة التكليف
يتعارض الخطابان لظهور الامر في الاول في كون الصوم الى سقوط القرص واجبا نفسيا وظهوره في الثاني في كونه الى سقوط
الحمرة واجبا نفسيا بخلاف ما على تقدير عدم العلم بوحدة التكليف لاحتمال كون الصوم فيما بعد سقوط القرص الى سقوط الحمرة
تكليفا اخر مستقلا واما ثالثا فلان ما ذكره من عدم ظهور الثمرة في مفهوم الصفة والالقاب والزمان والمكان ونحوها
فاسد جدا لوضوح ظهورها فيها بعد فرض العلم بوحدة التكليف كما لو ورد الامر بالتصدق بغنم سائمة وورد الامر ايضا
بالتصدق بسائمة ومعلوفة وكذا فيما لو ورد الامر بصوم يوم وورد ايضا بصوم اليوم ومثله او ورد الامر بالتصدق
بالذهب وورد ايضا بالتصدق بالذهب والفضة او ورد الامر بالتصدق بدرهمين وورد ايضا بالتصدق بثلثة دراهم
وهكذا لتعارض الخطابين في جميع الموارد المذكورة على تقدير العلم بوحدة التكليف وهنا امور ينبغي ان ينبه عليها احدها
انه اذا قلنا باعتبار مفهوم الغاية فهو اقوى المفاهيم بعد مفهوم الحصر فاذا تعارض مع غيره من سائر المفاهيم يقدم عليه
لكونه اظهر فان غيره فيستحق التقديم مع ان اظهر المفاهيم واقواها بعد مفهوم الحصر والغاية هو مفهوم الشرط وقد
نقل السيد المتقدم عن الشيخ الحر العاملي استعمال القضية الشرطية في الكتاب العزيز انه من ما انه موضوع من دون ارادة
المفهوم ولا ريب فيكون ذلك ما فيها في الدلالة مضافا الى مفهوم الغاية لان استعمال الجملة المغياة من دون ارادة المفهوم
انما يكون في غاية القلة ونهاية الندرة **وثانيها** ان المشهور كون دلالة الجملة المغياة على انتفاء الحكم عما بعد الغاية
انما هي بالمفهوم دون المنطوق وربما يتوهم كونها من باب المنطوق وكانه مبني على توهم ان المعتبر في باب المفاهيم كون الدلالة
عليها بواسطة الدلالة على الحكم المذكور مع دلالة الجملة المغياة على انتفاء الحكم عما بعد الغاية انما هي في عرض دلالتها على ثبوت
الحكم فيما قبلها لا بواسطتها فهو بعينها ولكنه ضعيف في الغاية لان غاية ما تدل عليه ادلات الغاية مثل الى في قولنا صم الى الليل

هو كون الصوم المطلوب مقيداً بكون آخره وصل الليل بحيث يكون التقييد داخلاً والقيد خارجاً نظير كون حج بيوم عرفة العدد
التام اعني عدم البصر الذي يلزمه البصر في مقام التصوير فمعنى الى انتهاء استمرار الحكم المذكور قبلها الى الغاية المذكورة على
وجه خاص يبقى مقيداً بانتفائه عندها بحيث يكون التقييد داخلاً والقيد خارجاً فيكون انتفاء الحكم عما بعد الغاية من لوازم
التقييد بها لا مدلولاً ويكون دلالة الاية عليه بواسطة دلالة التقييد بها على ثبوت الحكم فيما قبلها على الوجه المذكور **وثالثها** انه
ان تمسك في النزاع الذي قررناه اولاً بدخول الغاية في المغيا وثبوت الحكم المذكور لها ايضاً من باب الحقيقة يكون الدليل المثبت
لهذا الحكم للمغيا معارضاً مع سائر الادلة الاجتهادية التي دلت على انتفاء الحكم المذكور عن الغاية المذكورة نعم لو قلنا بدخولها
فيه من باب المفاهمة كان تعارضهما من باب تعارض الاصل والدليل وان لم نقل بدخولها فيه لا من باب الاجتهاد ولا من
باب المفاهمة فلا يدخل من ادخال الجزء من الغاية في المغيا من باب المقدمة فيحكم بوجوب غسل المرفق من باب المقدمة في قوله
فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وتظهر ثمرة كون وجوب غسل المرفق وجوباً شرعياً او تبعياً فيما اذا قطع اليد من
وفيما لو انقطع اليد من المرفق وبقي بعض المرفق فيجب غسله على الاول دون الثاني واما النزاع الذي قررناه ثانياً فان قلنا
بكون التقييد بالغاية مقتضياً لانتفاء الحكم عما بعد الغاية يكون الدليل المثبت لهذا الحكم للمغيا معارضاً مع سائر الادلة الاجتهادية
له فلا يدخل ايضاً من ادخال الجزء من ما بعد الغاية بل وكذا على القول بعدم الانتفاء فيما قبل الغاية من باب المقدمة وقد عرفت
ظهور الثمرة في ذلك فلا نطيل **ورابعها** انه يظهر من بعضهم جريان النزاع الذي قدمناه في اعتبار مفهوم الغاية في
مفهوم الابتداء ايضاً لاشتراكهما فيما قدمناه من الدليل فعلى القول باعتبار المفهوم اذا قيل سر من البصرة الى الكوفة فيدل
على عدم مطلوبية ما قبل الابتداء كما قبلها ايضاً والتحقيق انه لا بد في ذلك من ملاحظة ادوات القرب من النصف الثاني من الكتاب
الثلاثة الى الاخر هل يفيد عدم وجوب قراءة النصف الاول ايضاً ام لا والاظهر افادته ذلك ثم انه يقع الكلام في حجية
القول بعدم حجية مفهوم الغاية في وجوه احدها الاصل بمعنى اصالة التوقيف في اللغات لعدم صحة ارادة غيرها من الالفاظ
سابقا وثانيها شهادة الوجدان بعدم الفرق بين التقييد بالغاية والتقييد بالصفة فكما ان التقييد بالصفة لا يدل على
انتفاء الحكم من غير محلها كذلك التقييد بالغاية والجواب عن ذكرها الراجح ويرد على الاول عدم مقاومة الاصل لما قدمناه من الدليل
الاجتهادي وعلى الثاني شهادة الوجدان على خلاف ما ذكر لشهادة ضرورة الوجدان بالفرق بينهما بحسب العرف **وثالثها**
صحة قولنا سر من الكوفة الى البصرة ومنها الى مكة او نحو ذلك مما ثبت الحكم فيما بعد الغاية فلو كان التقييد
بالغاية مقتضياً لنفي الحكم عما بعد الغاية كان قولنا منها الى مكة مناقضاً لقولنا الى البصرة وفيه مع كون الاستعمال اعم من الحقيقة
انه قد اجيب عنه بان امثال ذلك انما تقع في العرف لتحديد المنازل او الاعلام المعالم فيقصد بالمسافر من كل علم ومنزل فكل
مسافة مبدؤه ونهايته بلا اعتبار بالنسبة اليها ويعتبران بخصوصها ظاهراً تحققه ولا يحصل منه نقض على القاعدة والاولى
في الجواب ان يقال ان الظاهر كون مراد المتكلم كون السير من الكوفة الى مكة تكليفاً واحداً تعلق به غرض المتكلم فلا يدخل … يكتفي

يفهم الحصر

التجوز في لفظ الى في قولنا الى البصرة وقرينته قولنا منها الى مكة وعدم المنافرة لا يكاد يتفتح كما في سائر الجملات المقرونة بالقرائن
وان ظهر كون كل من السير من الكوفة الى البصرة ومنها الى مكة تكليفاً مستقلاً فلا يلزم منه تجوز اصلاً ويتحقق في النوع لتحديد
المنازل كما ذكره المجيب وقد تقدم تفصيل الكلام في ذلك **ورابعها** قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلاً من المسجد
الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت اسرائه الى السماء وفيه مع ما عرفت من كون الاستعمال اعم انه قد اجيب عنه ايضاً بان النكتة
في تقييد السير بكونه الى المسجد الاقصى مع ثبوت اسرائه الى السماء كون المذكور في الاية هو المحسوس المعاين في نظر الكفار
الذي يمكن اثباته بما يحصل لهم الشاهدة كاخباره عن غيرهم وغيرها مما وقع بينهم في اثناء الطريق مع حصول المعجزة بمجرد ذلك
فالمذكور فيها انما يدل على انتهاء المنتهى فيما هو مقصود بالبيان لهم وحكم التسليم منه على حسب ما يتعلق الغرض بدليا
في خصوص المقام لا انه نهاية للسير بحسب الواقع قول الفقهاء اذا سلم المسافر الى نصف النهار ثم سافر لا يجوز له الافطار وفيه
بعد ما عرفت من كون الاستعمال اعم انه قد اجيب عنه ايضاً بكون المراد من الصوم فيه هو الامساك المخصوص المشروط بشرائط
خاصة لا نفس الصوم والانقطاع الصوم الحقيقي الى نصف النهار بل الظاهر كون المفهوم في الحقيقة مقصوداً في المقام اذ المعتبر
فيها مدخلية في عدم جواز الافطار هو الامساك الى نصف النهار لعدم مدخلية الامساك فيما بعد نصف النهار في ذلك
فكانه قال الموجب لعدم الافطار هو الامساك الى نصف النهار وهكذا الكلام في غير ذلك مما يرد عليك من نظائره فصل
اصل في حجية مفهوم الحصر وهو لغة الحبس وفي اصطلاح علماء النحو والبيان والاصول حبس الحكم على موضوع
وليعلم ان النزاع هنا كسائر المفاهيم انما هو بحسب المعنى بمعنى كونه يرجع الى ثبوت وجود لفظ مفرد او مركب
مفيد للحصر وعدمه والا فبعد اثبات كون لفظ مفيداً له لا نزاع لاحد في اعتبار مفهومه وهو واضح والكلام هنا يقع في
مقامين احدهما في بيان الالفاظ المفردة التي يدعى افادتها الحصر والاخرى في الجمل التي يدعى افادتها لذلك بحسب هيئتها
اما المقام الاول فما يدعى افادته الحصر الفاظ **منها** ما والا واحتج على افادتها الحصر ويدل عليه اولاً التبادر
من قولنا ما جائني القوم الا زيداً اثبات المجيء لزيد ونفيه عن غيره وبالعكس في صورة النفي وثانياً اجماع العلماء
بل جميع اهل اللسان وان لم يكن … وثالثاً حكم النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام باسلام اهل البادية بمجرد
قولهم لا اله الا الله فلو لم يكن الاستثناء من النفي مفيداً للحصر لما افاد ذلك التوحيد ولم يحكم باسلامهم ورابعها
الحقيقة الشرعية في كلمة التوحيد بان ينقلها الشارع من اللغة الى افادة حصر الالهية في الله سبحانه بعيد جداً بل فاسد
قطعاً لان الاكتفاء … ان يعلم النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك لمن كان يريد ان يدخل في زمرة المسلمين في بدو الاسلام
حتى يحكم له باسلامه بقوله لا اله الا الله وهو خلاف المعهود من طريقة النبي صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام
بل المعلوم خلافه وكذا دعوى وجود القرينة على ارادة الحصر في كل مقام بعيد ايضاً ومع ذلك فدعوى … الخلاف عن
ابي حنيفة حيث انكر كون الاستثناء من النفي اثباتاً ومن الاثبات نفياً او من النفي اثباتاً خاصة على اختلاف النقل ودعا

يحج لم يتلو كما علم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا نكاح الا بولى ولا صلوة لجار المسجد الا فى المسجد ونحوها من النظاير
الكثيرة التى ليس الحصر فيها مقصودا البتة وفيه اولا ان كون الاستعمال اعم من الحقيقة وثانيا منع عدم كون الحصر مقصودا
فى تلك الامثلة وذلك لورودها فى مقام بيان شرطية المستثنى او جزئيته من المستثنى منه صحة او كمالا والمقصود
ان الصلوة مثلا لا يعتد استجماعها ساير شرايطها واجزائها الثابتة الا الفاتحة لا تصح الا بفاتحة الكتاب وكذا لا يعتد استجماعها
لجميع الاجزاء والشرايط صحة وكمالا الا كونها فى المسجد لا تكمل الا بعد وقوعها فى المسجد وكذا النكاح بعد استجماعها لجميع
شرايط النكاح الا اذن الولى لا يصح بدون اذنه وهكذا فى غيرها وبالجملة ان هذه الامثلة مسوقة لبيان الشرطية او الجزئية
صحة او كمالا بعد احراز ساير الاجزاء والشرايط المعتبرة وهو لا ينافى ارادة الحصر على ما عرفت وحيث كان الكلام المحكى
عن ابى حنيفة فى المخالفة والرواية اظهر من الشمس وابين من الامس تصدى العضدى لتوجيهه بالاباء فى كلام علماء
الادب لانه بعد ادعى الاتفاق على كون الاستثناء من الاثبات نفيا ونقل الخلاف عن ابى حنيفة فى كون الاستثناء
من النفى اثباتا قال واعلم ان الحنفية لا يفرقون بين النفى والاثبات من جهة الدلالة الوضعية ولا يرون شيئا منهما يدل
الاستثناء فيه على المخالفة فيما يفيده من النسبة الخارجية بل فى النسبة النفسية فان كان ذلك مدلول الجملة فالمخالفة فيها
عدم الحكم النفسى وهم يقولون بنفيها وان كان مدلوله النسبة الخارجية فالاستثناء اعلام بعدم التعرض لها والسكوت عنه
من غير حكم بالمخالفة فيهما نعم بين الاثبات والنفى فرق من جهة الحكم وذلك ان السكوت عن اثبات الحكم يستلزم نفى الحكم بالبراءة
الاصلية بخلاف السكوت عن النفى ان لا يستلزم عدم الاثبات فهم يحملون كلام اهل العربية على نفى الحكم النفسى وكلام الشرع
على عرف الشارع انتهى وحاصل مراده على ما ذكره المحقق التفتازانى فى شرح الشرح ان الخبر يدل على نسبة ذهنية لها تعلق
بغيرها يعبر عنه بالنسبة الخارجية الواقعة فى نفس الامر فان اعتبر دلالته على النسبة الخارجية فلا نفى ولا اثبات فى المستثنى
اذ لا دلالة فى اللفظ على ان المستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر وان اعتبر دلالته على النسبة النفسية ففى الاستثناء سواء كان من
النفى او من الاثبات دلالة على ان المستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر وهو عدم الحكم النفسى الثابت فى الصدر الى ان قال ثم
هيهنا بحث وهو ان ما ذكر لا يتاتى فيما هو العمدة فى مباحث الاحكام اعنى الانشاء لعدم دلالته على النسبة الخارجية فيلزم ان
لا يكون زيد فى مثل اكرم الناس الا زيدا فى حكم المسكوت عنه بل محكوما عليه بعدم ايجاب اكرامه بالاتفاق انتهى واورد عليه
المدقق الشيرازى بان اللازم مما ذكره من البحث ان يكون زيد فى هذا المثال محكوما عليه بعدم ايجاب اكرامه بهذا الايجاب
لانه مالا ايجاب الاكرام اصلا والمراد بكونه مسكوتا عنه ان لا يكون محكوما عليه بالايجاب ولا بعدمه مطلقا وان السكوت
وعدم التعرض انما ذكروه فى النسبة الخارجية دون النفسية وهيهنا لم يتحقق النسبة الخارجية انتهى اقول بعد الموافقة
للمدقق الشيرازى فى عدم ورود ما اورده المحقق التفتازانى يرد على التوجيه المذكور اولا ان الاستثناء اظهر اخراج
من الحكم السابق بحسب النسبة الخارجية دون النسبة الذهنية خاصة لانه اذا قيل ما جاءنى القوم الا زيد لا يراد منه الا ثبوت

المجوز

المجئ له بحسب الخارج دون الذهن وهو واضح لمن لاحظ العرف والعادة والظاهر ان ما ابيناه هو مراد اهل العربية بقولهم
ان الاستثناء من النفى اثبات ومن الاثبات نفى فلا وجه لحمل كلامهم على ارادة النسبة الذهنية ويؤيد ما ذكرنا ما يدل عليه
حكم النبى صلى الله عليه وآله باسلام الاعرابى بمجرد قوله لا اله الا الله ودعوى الحقيقة الشرعية فيه قد عرفت فسادها وثانيا ان
الاستثناء لو كان اخراجا بحسب النسبة الذهنية دون الخارجية لزم كون الاستثناء مطلقا سواء كان من الاثبات او النفى
نفيا بمعنى كون المستثنى مسكوتا عنه بحسب النسبة الخارجية مطلقا وهو واضح ومصرح بطلانه ظاهرا لما حكاه عن ابى حنيفة
من التفصيل كما عرفت فان قلت كيف ادعيت الاجماع على كون ما والا مفيدين للحصر وخصصت المخالف فى المسئلة بابى
حنيفة والحال ان المحكى عن جماعة منهم العلامة فى دفع التناقض المتراءى فى الجملة الاستثنائية هو كون الاخراج قبل الحكم
بان اخرج ثلثة من عشرة قبل الحكم فى مثل قولنا له على عشرة الا ثلثة ثم اسند الحكم الى الباقى اعنى السبعة ولازمه كون
الثلثة مسكوتا عنها نفيا واثباتا لكونه راجعا الى الاقرار بالعشرة التى اخرجت منها ثلثة ومقتضى ذلك كون هذه الجماعة
قائلين بما قال ابو حنيفة فلا وجه لدعوى الاجماع وتخصيص المخالف به قلت اولا ان الحق اشتباه هذه الجماعة فيما ذكروه
فى دفع التناقض المذكور لعدم كون ما ذكروه معنى الا الاستثنائية لان معنى الاستثناء هو الاخراج من الحكم على ما يشهد
عليه العرف بل هو معنى الا الصفتية التى هى بمعنى الغير لكون معنى المثال على ما ذكروه له على عشرة غير ثلثة مثل قوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والحاصل ان خطاء الجماعة فى دعوى ما يلزمه كون المستثنى فى حكم المسكوت عنه لا يقدح فى
الاجماع الذى ادعيناه سيما بعد اعترافهم بكون الاستثناء من الاثبات نفيا ومن النفى اثباتا كما يشهد عليه عدم نقلهم
الخلاف فى المسئلة الا عن ابى حنيفة وثانيا نمنع كون المستثنى فى حكم المسكوت عنه على ما ذكروه لما عرفت من كون الاستثناء
على ما ذكروه فى تقدير الصفة لكون معنى قولنا جاءنى القوم الا زيدا على ما ذكروه جاءنى القوم غير زيد وقد تقدم فى مبحث
مفهوم الصفة كون تعليق الحكم بخصوص الصفة المتقيد الا على انتفاء الحكم المذكور عن محل الصفة المذكورة وان لم نقل
بحجية المفهوم فاذا قيل اكرم غير بخيل فهو يدل على عدم وجوب اكرام البخيل واذا قيل لا اكرم غير عالم فهو يدل على عدم
حرمة اكرام العالم وتعليق المجئ فيما نحن فيه ايضا بالقوم المتصفين بكونهم غير زيد يدل على انتفاء المجئ من زيد فيكون الكلام
مفيدا للحصر لا محالة وثالثا مع تسليم عدم اعتبار مفهوم الصفة فى خصوص المقام ان الحصر يتم بدون ذلك ايضا ولكن
بضميمة مقدمتين احديهما عدم اختصاص الصدق والكذب بالنسب الخبرية التامة وثانيتهما جريانهما فى النسب التقييدية ايضا
نظرا الى استلزامها للنسب الخبرية التامة كما صرح به الفاضل القمى لكون قولنا جاءنى زيد الفاضل فى معنى قولنا جاءنى
زيد وهو فاضل الثانية كون مدلول الكلام بحسب الوضع هو الصدق وكون الكذب احتمالا عقليا فيه كما صرح به علماء
البيان وح نقول اذا فرضنا كون معنى قولنا جاءنى القوم الا زيدا هو مجئ القوم الذين اخرج منهم زيد بفرض كون اخراج
المستثنى قبل تعلق الحكم فرض العلامة وغيره من ذلك هو اخراج المستثنى من المستثنى منه باعتبار الحكم التقييدى لا تعليقه

يصح التقييد بالاستثناء ولو قيل الحكم في معنى الاخبار من اخراج زيد من القوم باعتبار الحكم الذي يراد تعليقه بهم لكان
قال ليس فيه من القوم الذين اريد الاخبار عن مجيئهم لما عرفت من استلزام النسب التقييدية للنسب الخبرية التامة وبعضهم
اما لان السبق في الكلام بحصر المجيء في المثال في غير زيد من القوم وبالجملة ان كلام الجماعة المذكورين في دفع التناقض المتوهم
في الجمل الاستثنائية وان اوهم عدم مصيرهم الى افادة ما والا الحصر الا انه لا بد من توجيه كلامهم باحد الوجوه المذكورة والا
لزم ان يلتزموا بعدم افادة كلمة التوحيد التوحيد وهو بعيد منهم بل معلوم العدم وحيث انجر الكلام الى هنا ناسب المقام
للكلام في معنى لا اله الا الله وان كان خارجا من المسئلة فنقول ربما يقيد بخبر لا موجود نظرا الى عدم استقامة المعنى لكون
الخبر هو الا الله اذ المعنى ح لا اله غير الله فيفيد نفي مغايرة الالهة لله تعالى فلا يفيد نفي الهة متحدة مع الله تعالى وهو
ينافي التوحيد وانما لم يقيد الخبر هو الامكان حتى يفيد نفي امكان الهة غير الله مع كونه انسب بمقام التوحيد لعدم اثباته
ح لوجوده سبحانه اذ غايته اثبات امكانه تعالى وهو اعم من وجوده فلا يثبت به التوحيد وقد يجاب عن ذلك انا نلتزم لو
كان لفظ الله اسم جنس بان كان اسما للذات مستجمعة لجميع صفات الكمال واما لو كان علما للذات المقدسة فلا لاخذ
الوجود ح في مفهوم لفظ الله اذ المعنى ح لا الامكان الا الذات المقدسة الموجودة وربما يمنع من تقدير كل من موجود و
ممكن نظرا الى عدم انسباق الكلام لاثباتهما لله تعالى لكون المقصود منه هو الاقرار باختصاص الالهية في الله تعالى لا لا
ان يعتقد المعبود المستحق للعبادة وفيها بينا تكلف والتحقيق عدم الحاجة الى التقدير وكون الا الله خبرا وذلك لانه اذا
كان المستثنى مع المستثنى منه مشتركا في الوصف العنواني مثل لا الشاعر الا هذا الشاعر فلا بد فيه من تقدير خبر مثل
موجود ونحوه اذ نفي الشاعرية عن الاشاعرة هذا الرجل مثلا لا يرتبط الا بكون النفي باعتبار الوجود او الامكان او نحوهما
ما هو خارج من عنوانهما بخلاف ما لو اختلفا في وصفهما العنواني مثل لا شاعر الا زيد لان نفي ذات ثبت له الشاعرية عن
الا زيد يفيد ثبوت النفي للمستثنى من دون حاجة الى التقدير بمعنى الاستغناء من الخبر لفظا وتقديرا بذكر الاستثناء
وكلمة التوحيد ايضا من قبيل ذلك لان المقصود منها ايضا نفي ذات ثبت لها الالهية الا من الله سبحانه مع ان تقدير
لفظ موجود او ممكن انما يناسب لو كانت كلمة التوحيد واردة في مقام الانكار على من انكر وجوده سبحانه او امكانه وليس كذلك
لكون الكل مقرا بوجود صانع بالانفراد او بالاشتراك مع الله تعالى فلم ينكر صانع من قط ولو كان هو الدهر باعتقاد الدهرية
غير موجود او نادر وليست كلمة التوحيد واردة في مقام الانكار على مثله فهي واردة في مقام الانكار على من ادعى صانعا
غير الله تعالى او مشاركا معه فالمناسب لذلك حصر الالهية في الله سبحانه اما بقصر القلب او بقصر الافراد من دون حاجة الى
تقدير اصلا على نحو ما عرفت ثم انهم اختلفوا في كون الحصر المستفاد من كلمة ما والا من باب المفهوم او المنطوق فذهب
جماعة من المتاخرين الى كونه من باب المنطوق ومنهم الفاضل القمي نظرا الى كون المدار في التمييز بين المنطوق والمفهوم
ما تقدم من تعريفهما بان القوم الاذكياء او ما يأتي القوم الاذكياء مذكورا في الكلام فيدخل في المنطوق والمفروض ثبوتها

وكونه

وكونه من قبيل المفهوم حتى انهم مع نقلهم الخلاف من بعضهم في كون الحصر المستفاد من انما من قبيل المفهوم لم ينقلوا
الخلاف هنا وعدم مساعدة مدعوهم عليه انما يوجب القدح فيها لا في تسمية مفهوما اذ المدار في تمييز مصاديق المفاهيم
على فهم العرف ولا ريب في تسمية ذلك مفهوما عندهم ولذا ذكره العلماء ايضا من جملة المفاهيم وان كان الفاضل المذكور
الحصر المستفاد من كلمة انما من قبيل المنطوق ان يقول بذلك في ما والا ايضا بل هنا اولى لكون من له الحكم مذكورا في الكلام نفيا
واثباتا الى من بعض حواشي العضدي القول بذلك وبالجملة ان المسئلة ذات وجهين وان كان الاقرب كونه من قبيل المفهوم
وربما فصل في المقام بان الحصر ان كان معنى مركبا من النفي والاثبات فهو من قبيل المنطوق لكون موضوع النفي والاثبات
مذكورا في الكلام ح فيصدق عليه تعريف المنطوق وان كان عبارة عن المعنى البسيط المستفاد من كلمة الا فهو من باب
المفهوم كما ستعرف وجهه والحق كونه من قبيل المفهوم وان لم يساعد عليه تعريف المفهوم الذي اخترناه من كونه ما افيد
لغير المذكور لكون من له الحكم مذكورا في الكلام في المقام وذلك لان المستفاد من كلمة الا في قولنا جاءني القوم الا زيدا او
ما جاءني القوم الا زيد هو الاخراج من الحكم السابق ويلزمه نفيا او اثباتا نقيض الحكم السابق للمستثنى وهو المجيء في المثال
الثاني وعدمه في الاول وقد بينا سابقا كون المفهوم عبارة عن معنى ينتقل اليه في مرتبة ثانية ومن المعلوم كون الانتقال الى
اللازم هنا كذلك فيكون داخلا في المفاهيم ومنها انما المكسورة والمشهور افادته الحصر وكونه حقيقة فيه ومجازا في غيره و
المراد من الحصر المستفاد منه نفي غير المذكور اخيرا كقولك انما زيد نائم في قصر الموصوف على الصفة وانما القائم زيد في قصر
الصفة على الموصوف وقيل بعدم افادته الحصر وقيل بالتوقف ولعله لاجل عدم العلم بالموضوع له بان لا يعلم كون معناه الحقيقي
ما يلزمه نفي غير المذكور اخيرا ليكون مجازا في غيره او الاعم منه اما بالاشتراك اللفظي او المعنوي ولكن الظاهر انتفاء احتمال
الاشتراك اللفظي هنا لعدم القول به في المقام فيدور الامر بين كونه حقيقة في افادة الحصر ومجازا في غيره وبين الاشتراك
المعنوي والراجح كون اللفظ موضوعا لاثبات الحكم للمذكور سواء لزمه نفيه عن الغير ام لا وكيف كان فالحق هو الاول لنا
تصريح اهل اللسان بذلك وادعوى تبادر للمعنى المذكور كما صدر من بعض المتاخرين فليست في محلها لان لا سبيل لنا الى
معرفة معاني موارد اللغات الا بالاخذ من اهلها فلا يمكننا الرجوع اليهم والاخذ منهم واستدلوا عليه ايضا بوجوه اخر
منها كون كلمة انما مركبة من ان المثبتة للاثبات وما النافية للنفي ولا يجوز ان تكون الاثبات لما بعدها ونفيه لاستلزامه التناقض
فيجب ان تكون الاثبات لما بعدها ونفي ما سواه وهذا معنى الحصر وفيه مع كون ذلك اثبات اللغة بالاجتهاد ان المقرر في محله
كون ادات النفي مفيدة لنفي ما دخلت عليه وهنا ليس كذلك لان الحصر المستفاد من كلمة انما لكونه عبارة من نفي الحكم من غير محل
الاثبات ومنها كون ان للاثبات مع التاكيد وما الزائدة عليه تفيد زيادة التاكيد واجتماع التاكيدين يفيد الحصر وفيه
منع كون اجتماع التاكيدين مفيدا للحصر والا لكان قولنا ان زيدا لقائم ايضا مفيدا للحصر بل [illegible] ومنها صحة انفصال
الضمير معه كقولك انما يقوم انا مع ان الانفصال لا يصح الا مع تعذر الاتصال والحصر [illegible] وجوه التعذر

في صورة كلها منتفية هنا سوى ان يقتدى الفصل في الغرض وهو كون المعنى لا يستقيم الا انا وهذا من الحصر من هذا القبيل
قول الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي وفيه اولا ان غاية اثبات مجرد الاستعمال وهو
اعم من الحقيقة وثانيا منع الشهادة في قول الشاعر لاحتمال كون العدول الى الانفصال فيها لمحافظة على الوزن لا لافادة الحصر
وما يقال من كون الفرزدق مشهورا بامكان ان يقول انا ادافع بدل يدافع بان يكون ضميرا تاكيدا للضمير المستتر في الفعل من
قبيل اسكن انت وزوجك فيمنع كون ذلك موجبا للعدم محافظة الوزن لاحتمال غفلته عن ذلك ومنها استدلال العلماء بقوله
قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق على انتفاء العمل من دون نية ونفي الولاء من غير المعتق من دون نكير ولو
لم يكن انما لافادة الحصر لما تسالموا على الاستدلال بها وفيه اولا ان الحصر فيه مستفاد من اللفظ وقد استفيد انما من عموم الاعمال والولاء
لانكما انما المراد من افادة الجمع المحلى والمفرد المحلى باللام الاستغراق الافراد لانه اذا فرض كون كل عمل بالنية فلا يكون عمل بدونها
وكذا اذا فرض كون كل ولاء للمعتق فلا يكون ولاء لغيره واما من تعريف المسند اليه كما في قوله عليه السلام اللذان بيد من اخذ ما
وقولهم الكرم التقوى والعلماء الخاشعون والكرم في العرب والامام من قريش على ما صرح به علماء المعاني فلا دليل على كون
استنادهم في الاستدلال الى افادة كلمة انما الحصر لاحتمال ما ذكرناه من احد الوجهين واحتج النافون بوجهين **احدهما** الاصل
والمراد منه كما تقدم اصالة التوقيفية في اوضاع اللغات وفيه ان الاصل مندفع بالدليل وقد ذكرنا اتفاق تصريح اهل اللسان
بذلك **وثانيهما** استعمال هذه الكلمة من دون ارادة الحصر في مقام الاسلام مثل قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله
وجلت قلوبهم من دون ارادة لعدم انحصار المؤمنين فيهم وقوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس لعدم انحصار ارادة الله
في اذهاب الرجس عنهم وقوله انما انت منذر من يخشيها اي الساعة لانحصار الانذار فيهم ايضا وقوله انما يخشى الله من عباده
العلماء لعدم انحصار الخشية من الله في العلماء الى غير ذلك من الآيات ومن الاخبار مثل قوله انما الربا في النسيئة وفيه
اولا ان الحصر في تلك الآيات اضافي اذ المراد في الاولى حصر المؤمنين الكاملين وفي الثانية حصر اذهاب الرجس في اهل البيت
عليهم السلام بالنسبة الى ازواجه وفي الثالث حصر الانذار النافع من المخاطبين فيمن يخشى الساعة وفي الرابعة حصر الخشية الكاملة
وهكذا وثانيا ان غاية ما ذكر اثبات الاستعمال وهو لا يدل على الحقيقة وقد اثبتنا كونه حقيقة في افادة الحصر بتصريح اهل
اللسان فيكون مجازا في غيره لكونه خيرا من الاشتراك ثم انهم اختلفوا في كون الحصر المستفاد من كلمة انما من باب المنطوق او
المفهوم او يفصل بينما لو قلنا بكونها كلمة مركبة من ان المثبتة للاثبات وما النافية للنفي بان تكون في معنى ما والا وبينما لو قلنا
بكونها كلمة مفردة موضوعة لافادة الحصر او مركبة من ان وما الكافة فيكون الحصر المستفاد منها من قبيل المنطوق على الاول ومن
قبيل المفاهيم على الثاني والتحقيق كونها من قبيل المفاهيم لعدم كون الحصر في قولنا انما العالم زيد مستفادا من نفي العالمية من غير
زيد وهو غير مذكور في الكلام فيصدق عليه تعريف المفهوم على ما عرفناه به سابقا من انه ما افيد لغير المذكور ولكون الانتفاء
الوصف الذي هو حصر العالمية في زيد فيكون من قبيل لوازم الكلام ينتقل اليه في مرتبة ثانية بعد معرفة معناه كما عرفت سابقا ان ما هو كذلك

فهو من قبيل المفهوم **ومنها** انما المفتوحة وقد توهم غير واحد كابن هشام والزمخشري والفيروزآبادي كونها مفيدة
الحصر والوجه فيه تخيل كونها مركبة من ان المفيدة للاثبات وما المفيدة للنفي على سياق ما تقدم في انما المكسورة فيأتي فيها ما
تقدم فيه والاقرب كونها مركبة من ان وما الزائدة وليس معناها الا التاكيد بشهادة التبادر كما ذكره بعضهم ونص عليه بعض
المحققين **ومنها** لا العاطفة وبل وكذا لكن في قولنا جاءني زيد لا عمرو وما جاءني زيد بل عمرو وما جاءني زيد لكن عمرو وذكرها
بعضهم **ومنها** مادة الحصر والجنس والاختصاص والتخصيص مثل قولك حصرت هذا على هذا **ومنها** لام الاختصاص
نحو المال لزيد واما المقام الثاني فالمحقق في الحال التي يدعى افادتها الحصر بحسب هيئاتها فالظاهر انه لا كلام في افادة تقديم الخبر
المعرف باللام الحصر وان لم يعلم كونه مستندا الى اللام او ما سبق من تقديم الخبر او غيرهما والحجة في ذلك هو اجماع العلماء واتفاق
اهل اللسان واللغة عليه وربما يتمسك في ذلك بالتبادر لان المفهوم من قولنا الصديق زيد هو عدم العهد في وصف
الصداقة على زيد وكذا المتبادر من قولنا العالم زيد حصر العلم عليه وعدم تجاوزه الى بكر وعمرو وغيرهما ولكنه يشكل باعتبار
فهمه ذلك في السامع من اهل اللسان لعدم وجود الخبر ادفعه في سائر اللغات حتى يعرف حاله من مرادفه كما في سائر الهيئات و
استدلوا عليه ايضا بوجوه اخر منها ما ذكره الفاضل القمي ره من ان المراد بالصديق في قولنا الامير زيد ان كان هو الجنس فيستحيل
حمل المفرد عليه لان الحمل يقتضي الاتحاد والفرد الخاص ليس عين حقيقة الجنس فيتعين ان يراد منه مصداقه وهو ليس بفرد
خاص لعدم العهد وعدم افادة العهد الذهني فيحمل على الاستغراق فيصير المعنى ان كل ما يصدق عليه العالم فهو زيد وهذا
لا يمنع الا اذا انحصر مصداقه في الفرد لاستحالة اتحاد الكثيرين مع الواحد انتهى وفيه ان حمل اللام في المثال ونحوه على الاستغراق
الافراد بانضمام المقدمات المذكورة مما لا يساعد عليه العرف ثم لو وقع مثله في كلام البلغاء وكان لهم عمل لما يتم لمزايا
الكلام وخواصه بخلاف اهل السوق والقرى لعدم التفاتهم الى المقدمات المذكورة ابدا وعدم التفاتهم اليها اصلا ولا بالاجمال
في فهم مداليل الالفاظ على فهمهم لكون الاخبار الماثورة من ائمتنا عليهم السلام واردة على مقام اهل السوق والقرى لا على
مراعاة المزايا اللطيفة في كلام البلغاء مع انه في كون هذه المزايا ولحوق مثل عبارات نهج الامير عليه السلام مما لا اشكال
بل مما لا يخفى ومنها ما ذكره صاحب الفصول ره في مقام الرد على الاستدلال بما في الفاضل المذكور والمحقق الشريف حيث
قال حمل اللام في مثل الصديق زيد والامير زيد على استغراق الافراد مما لا يساعد عليه التحقيق لبعده من ظاهر المقام والاستعمال
اذ ليس المفهوم منه ان كل صديق زيد كما نحوه وكذلك ليس اللام ولفظ كل في قولهم انت الرجل كل الرجل للاستغراق
الافراد اذ ليس المعنى ان كل فرد من افراد الرجل لظهور ما فيه من الاستبشاع مع عدم مساعدة مسوغ الكلام عليه اذ لو اريد
ذلك كان اللازم تنكير الرجل بل التحقيق ان لفظة كل فيه بمعنى التام وهي التي يؤتى بها لاستغراق الابعاض حيث يشتمل عليها
شيئها وذلك لانه قد اخذت حقيقة الرجل فيه مقيدة باعتبار الخارج فاعتبرت من حيث تمام تحققها وتحصلها فيه بقرينة
الاشارة اليها باللام فان الاشارة تستدعي تعيين المشار اليه ولا تعين للماهية الخارجية عند عدم العهد الا بهذا الاعتبار

لام الاختصاص

وتقديم الخبر المعرف

وعلى هذا فقولك انت الرجل يدل على ان مخاطبك قد استكمل هذه الحقيقة الخارجية وحاز تمامها ولم يترك منه النقص
نظرا الى انه اذا حاز الكل لم يبق لغيره حظ منها والا لم يكن حائزا للكل بل للبعض واراد انه بكل الرجل تاكيد لهذا المعنى
وتصريح به وعلى هذا القياس قولنا الصديق زيد يدل على صحة تاكيده بكل الصديق من غير حصول مخالفة في المعنى انتهى
كلامه رفع مقامه وعلى ما ذكره يكون معنى قولنا الامير زيد ان تمام افراد ماهية الامير بحسب تحققها في الخارج هو زيد وهو
يفيد الحصر بتقريب ما ذكره وهذا وان كان اقرب الى الفهم من سابقه ولكن يرد عليه ما اوردناه على سابقه من عدم مساعدة
العرف عليه لعدم انتقال الفهم الى المعنى المذكور من المثال كما لا يخفى ومنها ما ذكره عبد القاهر في الخبر المحلى باللام من كون
اللام في مثل قولنا الامير زيد اشارة الى الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الافراد الخارجية بان يدل على وحدة الجنس
مع هذا الفرد كما في قولك هل سمعت الاسد وتعرف حقيقته زيد هو هو بعينه فيكون زيد من قبيل المعرف والحمل
لماهية الاسد حقيقة وهو الظاهر ايضا من الزمخشري في تفسير قوله تعالى اولئك هم المفلحون وهذا المعنى على ان
الحصر في المبالغة وهو بعينه جار في قولنا الامير زيد ويرد عليه ايضا ما عرفت في سابقه من عدم مساعدة العرف عليه وعدم
التفاتهم الى هذه المزايا اذ لو كان كذلك لوجب ان يقع مثله في كلام البلغاء كالسلف ومنها ما ذكره شيخنا العلامة الرضي
قدس سره من كون اللام في قولنا الامير زيد اشارة الى الطبيعة ولكن لا من حيث هي هي كما ذهب اليه عبد القاهر ولا من حيث
تكثر الافراد بل باعتبار وحدانيتها وذلك لان الطبيعة تارة تلاحظ من حيث هي هي من غير اعتبار الوجود فيكون اللام
اشارة الى الحقيقة واخرى تلاحظ باعتبار الوجود والخصوصيات الكثيرة فيكون اللام اشارة الى استغراق الافراد و
ثالثة تعتبر في ضمن فرد معين فيكون اللام للعهد الخارجي ورابعة في ضمن فرد غير معين فيكون للعهد الذهني وخامسة
تلاحظ باعتبار كونها امرا ثابتا واحدا وهذا هو المراد في قولنا الامير زيد ومعناه يقتضي الحمل كون طبيعة الامارة بوصف
وحدانيتها متحدة مع زيد في الخارج ولا ريب في استلزام هذا المعنى الحصر والفرق بينه وبين الوجه السابق هو كون اللام ثمة الحصر
اشارة الى الطبيعة من حيث هي وهنا الى الطبيعة باعتبار الوحدة لكن لا من حيث التكثر بل بوصف الوحدانية وهذا الوجه
وان كان اقرب الى الفهم من الوجوه السابقة ولكنه ان اراد كون وصف الوحدانية حاصلا من جهة اطلاق الطبيعة يرد عليه
ان الطبيعة المطلقة كما تجتمع مع الوحدة كذلك تجتمع مع الكثرة وان اراد كونه من تاثيرات اللام يرد عليه ان اللام بحسب وضعها
انما هي للاشارة الى الجنس والطبيعة من حيث هي من دون اعتبار وحدانية وجودها في الخارج فلا بد في الدلالة عليها
من قرينة ومنها ما ذكره غير واحد من العلماء من ان مثل قولنا الامير زيد لو لم يكن مفيدا للحصر لزم الاخبار بالاخص عن الاعم
وهو باطل هكذا ذكره الجماعة وقرره الفاضل الخفري بان المراد بالصفة ان كان هو الجنس فيستحيل حمل الفرد عليه لان الحمل
يقتضي الاتحاد والفرد الخاص ليس عين حقيقة الجنس فينبغي ان يراد منه مساواته وهو ليس بفرد لتناسب لعدم العهد و
عدم افادة العهد الذهني فيحمل على الاستغراق فيصير المعنى ان كل ما صدق عليه العالم فهو زيد وهذا لا يصح الا اذا انحصر

مساواة

مساواة في الفرد لاستحالة اتحاد الكثيرين مع الواحد انتهى وفي كل من الاستدلال وما قرره الفاضل المذكور نظر اما الاول
فان بطلان الاخبار بالاخص عن الاعم انما هو فيما كان العموم اصوليا مفيدا للاستغراق الشمولي وما ذكره من المحذور من اتحاد
الكثيرين مع الواحد ليس كذلك لكون العموم في المثال من قبيل العموم المنطقي الذي هو في معنى القضية المهملة التي هي في قوة
الموجبة الجزئية الصادقة مع الواحد ايضا فتصير القضية في قوة ان بعض الذات المتصفة بالامارة في الجملة هي زيد فتكون
مساوية لقولنا زيد امير في عدم افادة الحصر واما الثاني فلمنع ما ذكره من عدم القابلية في الحمل على العهد الذهني اذ مفاده ح الحكم
المحكوم به بفرد من افراد المحكوم عليه وكذا اذا حمل على الجنس كما ذكره بعض افاضل الاواخر ومنها ما ذكره بعضهم من ان العدول
من الترتيب الطبيعي في مثل قولنا الامير زيد والشجاع عمرو بتقديم الخبر على المبتدأ لا بد فيه من نكتة وهي في المقام افادة الحصر
وفيه اولا ان تقديم ما حقه التاخير لو كان مفيدا للحصر لكان موجبا لافادة الحصر في الخبر المحلى باللام لجريان هذا الوجه في جميع
متعلقات الفعل مطلقا بعين القول بالحصر في مثل زيدا ضربت ونحوه والحال ان افادة الخبر المحلى الحصر لا يدل ان يكون اتفاقيا بل لا
سائر متعلقات الفعل المتعدية القول به فيها وثانيا منع انحصار النكتة في افادة الحصر لجواز ان يكون التقديم للاهتمام بالذكر
او التلذذ او التبرك او غير ذلك واحتج النافون بوجهين احدهما انه لو افاد الحصر لافاد صورة العكس ايضا مثل زيد الامير وح
العالم لجريان ما ذكر في الاصل من حمل اللام على الاستغراق او استفادة الحصر من الحمل فيها ايضا وثانيهما انه لو كان الاصل مفيدا له
دون العكس لتطرق التغير في مفهوم الخبر بسبب التقديم والتاخير مع عدم تطرق تغير في المفردات لفرض عدم وقوع تغير الا
في الهيئة التركيبية والتالي باطل فالمقدم مثله واجيب عن الاول اولا بالقول بالموجب كما صرح به علامة المعاني لجريان اكثر
الوجوه المذكورة في الاصل فيه ايضا كما سيجيء وثانيا بما ذكره المحقق وبعض المدققين من بيان الفرق بين صورة التقديم
والتاخير بان الوصف اذا وقع مسندا اليه يراد به الذات الموصوفة بعنوانه المعهود ومعلوم ان المتبادر منه الذات والعنوان والخبر
هو الوصف العارض وح يصير معنى قولنا الامير زيد ان الذات المتصفة بالامارة هو زيد فيكون الحمل على طريقة الحمل الذاتي واذا
فرض اتحاد الذاتين بسبب الحمل لزم منه حصر الامارة في زيد ولا ينافيه كون مشتقا لا مفاد الحمل ان ولو لم يدل بالسبق على عدم الاتحاد
وصف في الامارة واذا وقع مسندا يراد به كونه ذاتا موصوفة بالتنكير وهو عارض للاول والعارض اعم فيكون الحمل على طريقة
الحمل المتعارف والحمل وان كان يوجب الاتحاد الا ان حمل الاعم على الاخص معناه صدق الاعم على الاخص مثل زيد انسان و
ذلك لا يوجب عدم وجوده في ضمن غيره واورد عليه التفتازاني بان ما ذكره من كون المراد من الوصف عند وقوعه مسندا اليه هو الذات
الموصوفة به انما يتم اذا كان الخبر نكرة نحو زيد امير لان هذا هو معنى النكرة ويجري فيه ما ذكر من حمل الاعم على الاخص بخلاف ما
اذا كان معرفة نحو زيد الامير فان المراد منه هي الذات الموصوفة بالامارة من غير فرق بين التقديم والتاخير فيكون الحمل على طريقة
الحمل الذاتي فيفيد الحصر على الوجه المتقدم واعترض المدقق الشيرازي بانه اذا ثبت تماميته اذا كان اللام للاشارة على الخبر وصح
نحو زيد الشاعر لان المراد منه هي الذات الموصوفة به من دون فرق بين كون المعرف باللام مبتدأ او خبرا بخلاف ما اذا كان

الام للتعريف مثل زيد الامير لا فرق فيه بين حمل المعرف بها وبين حمل المنكر في كون الحمل فيهما المفهوم دون الذات
والانصاف عدم ورود ما اعترضه المدقق المذكور عليه لعدم الفرق فالخبر بين تعريفه او بلام التعريف في كون المراد
منه الذات الموصوفة بالمفهوم وورود ما اورده المحقق التفتازاني على العضدي ومن الثاني يمنع بطلان التالي اذ لامانع
من القول بتطرق التغير في مفهوم الكلام بسبب التقديم والتاخير مع عدم تطرق تغير في المفردات الخبرية وذلك لما ذكروه من
كون تقديم ما حقه التاخير مفيدا للحصر الى منع عدم تطرق التغير في المفردات وذلك لما ذكروه من دلالة الذات على
المبتدأ والوصف على الخبر فاذا وقع المعرف باللام مبتدأ كما في مثل الامير زيد يراد به الذات الموصوفة بالامارة مع تاويل زيد
بالمسمى لكونه من قبيل الاعلام بخلاف ما اذا كان خبرا كما في صورة العكس ليقال ح على اصله هذا كله هو الكلام في صورة
تقديم الوصف المعرف وجعله مبتدأ واما صورة العكس نحو زيد الامير فالحق كونها ايضا مفيدة للحصر لجريان ما ذكروه ح
في صورة التقديم من الادلة سوى جهة تقديم ما حقه التاخير فيها ايضا مضافا الى تصريح علماء المعاني مع ان مناط
افادته للحصر يكون بلا من افادة تقديم ما حقه التاخير للحصر هناك وهو كون الخبر معرفا باللام وذلك لان اللام في الخبر
لا تخلو اما ان تكون اشارة الى الجنس او الاستغراق وعلى التقديرين فهو مفيد للحصر اما الاستغراق فظاهر واما الجنس فلانه
المقصود منه انكان مجرد صدق هذا الجنس عليه من حيث كونه فردا منه لترك ذلك بحمل المنكر مثل زيد امير فلو لا التعريف لابد
ان يكون المقصود منه الاشارة الى بيان كون زيد هو حقيقة الامير باعتبار فيفيد المعنى الذي هو اعلى من الحصر كما مرت
الاشارة اليه فعلى هذا يكون زيد الامير مساويا لصورة التقديم في جميع الادلة المذكورة لافادة الحصر فيها فان قيل ان هنا
وجها اخر لافادة الحصر يختص هنا وهو لزوم الاخبار بالاخص عن الاعم لو لم يكن الحصر فيتعين الحمل على الاخبار بالاعم عن الاخص
وهو لا يستلزم الحصر لانه يرجع الى صدق الاعم عليه وهو لا ينافي تحققه ووجوده في ضمن فرد اخر ايضا كما هو كذلك في صدق الكلي
الطبيعي على افراده مثل زيد انسان قلنا هذا الوجه بناء على ما ذكره الاصوليون من عنوان البحث في الحصر بتقديم الوصف على
الموصوف الخاص خبر لا يخلو من وجه ما بناء على اعتبار الكلام في ان المسند اليه لام التعريف كما يشعر عليه البيان
فلا مجال لهذا الوجه في الاصل فضلا عن عدم جريانه في صورة العكس فتحصل من جميع ما ذكرنا كون صورة العكس كصورة
الاصل في افادة الحصر لكن مع ذلك كله هو اضعف من الاصل وادون مرتبة منه ولذا قال بالحصر في صورة التقديم من لم يقل
به في صورة التاخير كما يظهر من التفتازاني في المسند المعرف ومحصله ان اللام ان حملت على الاستغراق فوجه الحصر ظاهر
لامتناع ان يكون كل صديق زيدا على طريق ان الرجل كل الرجل وان حملت على الجنس كان مفاد الحمل اتحاد زيد مع جنس
الصديق في الخارج لامتناع حمل احد المتغايرين في الخارج على الاخر فيلزم ان لا يبقى جنس الصديق الا حيث يصدق زيد وهو
المقصود ثم اورد عليه سؤالا حاصله ان ما ذكر جار في اسم الجنس المنكر المحمول ايضا ولا يفيد الحصر واجاب عنه بان المحمول
ح ليس نفس الجنس بل فرد من افراده ثم نظر فيه بان الحمل على ما صرح به انما يفيد المفهوم دون الفرد فلا يتم الفرق كما

بالمحمولية

وافادة الحصر

بخلاف هاهنا

هذا ثم ان هذا كله في نحو زيد الامير والامير زيد وقد الحق به بعضهم ما اذا كان المسند معرفا باللام وكان جزء ظرفا
متعلقا بفعل من افعال العموم مثل الامام من قريش والائمة من قريش والولاء لمن اعتق بالساق ونحوها في افادة الحصر ويظهر ذلك
ايضا من الفقهاء حيث لم يجوزوا الولاء على الولاء والحق عدم افادته لذلك بل هو مثل قولنا الخمر حرام والحيوان ابيض
ثم ان المشهور بينهم كون المسند اليه المعرف بالاضافة مثل صديقي زيد كالمعرف باللام في افادة الحصر لجريان ما ذكر فيه
من الادلة هنا ايضا لكونه محمولا ايضا على ارادة الجنس او الاستغراق حيث لا عهد خارجي الى اخر ما ذكر هناك ولكن يظهر
من الفاضل القمي عدم افادة صورة العكس الحصر هنا نحو زيد صديقي نظرا الى كون الاضافة فيه لفظية لكونه في معنى زيد
صديق لي فيكون الخبر نكرة محمولة بالحمل المتعارف وهو لا يفيد الحصر كما تقدم والحق كون صورة العكس كصورة الاصل
في افادة الحصر لفهم الاتيان التصريح به من اهل اللسان وقد يدعى فيه التبادر وقد تقدم ما فيه وبقي هنا امران
الاول انه على القول بافادة قولنا الامير زيد الحصر هل هو من باب المنطوق او المفهوم قال الفاضل القمي والصواب ترك
هذا النزاع لان الحصر معنى مركب من اثبات ونفي وما له المدلول مذكور في احدهما فيستفاد المجموع من المجموع وان جعلت عبارة
من نفي الحكم المذكور من الغير فلا ريب انه مفهوم على ما مر انتهى والظاهر انه من قبيل المفهوم لكون الاستقلال الى معنى الانحصار
المستفاد من اثبات الامارة لزيد ونفيها عن الغير في مرتبة ثانية ولا ريب ان ما هو كذلك فهو من باب المفهوم وان لم يسم
عليه بتعريفه كما تقدم اليه الاشارة في اثناء الكلمة الثاني انهم اختلفوا في ان الامير في مثل الامير زيد هل هو مبتدأ
او خبر مقدم كما نسب الى العلامة وجماعة والظاهر هو الاول لما قرر في محله من جعل ما هو معلوم المخاطب مبتدأ في الكلام
وما هو مجهول له خبرا والمعلوم عند المخاطب في المقام هو الذات المتصفة بالامارة وغرض المتكلم انما هو الاخبار بان
الامير الذي هو معلوم عند المخاطب هو زيد فيكون الامير مبتدأ وزيد خبره **اصل** اختلفوا في حجية مفهوم
العدد والمراد منه نفي الحكم عما زاد عليه وعما نقص منه فنفي الحكم عنه انما هو لعدم تحقق الامتثال به في الاحكام التكليفية
فاذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فعدم جواز الاكتفاء بالخمسة لعدم الامتثال بالمنطوق لا لاقتضاء المفهوم ذلك
نعم يتم ذلك بالنسبة الى احكام الوضع كما ستعرف من الامثلة واما نفي الحكم عما زاد عليه فذهب المشهور عدم اقتضاء تخصيص
عدد معين بالذكر ذلك فلو قيل من صام ثلاثة ايام من رجب كان له من الاجر كذا فلا يدل على نفيه عمن صام خمسة ايام
بل هو ساكت بالنسبة الى حكم الزيادة بحيث لو دل دليل اخر على ثبوت الاجر للزيادة لما يكون معارضا له واما في بعض المواضع
التي لا يمكن تعدي الحكم الى ما زاد عليه او ما نقص منه فانما هو بدليل خارجي لا لاقتضاء المفهوم ذلك فعدم جواز
زيادة الحد مثلا على الثمانين والمائة جلدة فانما هو لحرمة الايذاء من دون اذن من الشارع وعدم قبول الشاهد الواحد انما
هو لفقدان شرط القبول وهو الشاهدان وكذلك تنجس الماء فيما دون الكر وكذا اعتبار العدد في مقام التحديد كما اذا قيل
سن ثلاثية فما زاد او قيل الحائض تدع الصلاة عشرة ايام ونحو ذلك واحتج القائلون بمفهوم العدد بوجهين احدهما انه

حسن لا اشكال في ان كلام السائل الذي قال ذلك في مقام الارادة في السنة كما هو ...

والمسند المعرف بالاضافة

في مفهوم العدد

لو قال المولى لعبده اضف الليل عشرة رجال فاضاف العبد ما زاد عليه او نقص عنه لاستحق التوبيخ عند العقلاء وجهة
اعتبار المفهوم وثانيهما قوله عليه السلام لازيدن على السبعين بعد ما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم
حيث فهم صلى الله عليه وآله وسلم ان ما زاد على السبعين حكمه بخلاف السبعين والجواب عن الاول بكون ذلك للقرينة وهي
مرتبة التعريف في مثال المولى فيما زاد على المأذون فيه والكلام انما هو في الوارد الخالية منها واما الذي في صورة النقص فلان الاول
ماهية المولى فانما هو لعدم امتثال المنطوق كما تقدم اليه الاشارة وعن الثاني اولا بكون الخبر من الاحاد وهو ليس بحجة في
المسائل الاصولية على ما هو الى المشهور وثانيا بان استغفاره صلى الله عليه وآله وسلم للكفار سيما مع نهيه سبحانه عن
الاستغفار لهم بعيد من مثله صلى الله عليه وآله وسلم وذلك دليل على وضع الحديث وثالثا انه صلى الله عليه وآله وسلم
كان رحمة للعالمين فيمكن في استغفاره لهم احتمال المغفرة من الله ورابعا بان عدد السبعين كناية من الكثرة والمراد نفي
الغفران بالاستغفار الكثير وهو خارج عن محل النزاع ثم انه من قبيل ما ذكرناه يظهر الحال في مفهوم الزمان والمكان والحال
بما نفي الحكم عما وقع خارجا منها اذ المشهور عدم الحجية فيها ايضا لانه اذا قيل من تصدق يوم الجمعة او صلى في المسجد فله كذا
من الاجر لا يدل على نفيه في يوم اخر كيوم عرفة او مكان اخر كاحد المشاهد المشرفة واما مفهوم اللقب وهو نفي الحكم عما لم
يتناوله الاسم والمراد باللقب هو الاسم او الوصف مع قطع النظر عن كونه قيدا للموصوف مثل اكرم زيدا او من فاسقا فالمشهور
عدم الحجية فيه ايضا وذلك لعدم دلالة اللفظ عليه باحدى الدلالات ولانه لو دل لكان قولنا زيد موجود وعيسى
رسول الله كفرا لاستلزامه نفي الصانع ورسالة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم واحتج الدقاق وبعض الحنابلة على الدلالة
بان التخصيص بالذكر لابد له من مخصص ونفي الحكم من غيره صالح له والاصل عدم غيره وايضا قول القائل لست زانيا ولا اختي
زانية يدل على ان المخاطب واخته زانيان ولهذا اوجب الحنابلة الحد عليه بهذا والجواب عن الاول بان الفائدة ليست منحصرة
في المفهوم بل تعلق الارادة باللقب كاف في تخصيصه بالذكر ولا تطلب في مثله فائدة اخرى وعلى هذا قول القائل اكرم زيدا لا يدل
على عدم اكرام عمرو بوجه من الوجوه وعن الثاني بان القرينة الحالية فيه على ارادة التعريض وليس ذلك مستندا الى المفهوم

وبحث مفهوم اللقب

اصل

من جملة المفاهيم مفهوم العلة وهو وان لم يكن معنونا في كلامهم الا انا افردنا له اصلا في المقام ليكون هذا الكتاب حاويا
لاقسام المفاهيم فاعلم ان العلة قسمان علة مستنبطة وعلة منصوصة والاولى خارجة عن المقصود في المقام لعدم قول من يعتد بقوله بحجيتها
وان ذهب اليه العامة واما العلة المنصوصة سواء كانت بلفظ العلة كان يقال علة حرمة الخمر الاسكار او بغيره بان يقال انها كقوله
الخمر حرام لاسكارها او لانها مسكرة فالكلام فيها من حيث اطراد العلة وجودا وعدما بان يوجد الحكم حيثما وجدت العلة وانتفى
حيثما انتفت يقع في مقامين اما الاول فقد اختلفوا فيها على اقوال ثلثة فقيل بتعدي الحكم الى حيثما وجدت العلة وهو المشهور
وقيل بعدمه وهو المنقول عن السيد المرتضى وقيل بالتفصيل بانه ان كان هناك قرينة قائمة على ارادة عموم العلة فيتعدى الحكم الى حيثما وجدت
من شاهد حال او غيره فهو والا فيقتصر على موردها والحق ما ذهب اليه المشهور لنا فهم العرف لانه اذا قيل الخمر حرام لاسكارها

وبحث مفهوم العلة

في مفهوم العلة

او لانها مسكرة يفهم منه ان علة الحرمة هو وجود الاسكار من دون مدخلية المحل فيتعدى الى كل موجود وجد فيه الاسكار و
احتج المرتضى رحمه الله بعدم العلم بكون النصوص علة حقيقية لاحتمال كون التصريح بذلك لاجل بعض الدواعي والحكم ومحل النزاع في
ذلك مع ظهوره عن الظاهر عدم نزاع احد في المراد لحكم بعد فهم العلية واما الثاني فنقول اختلفوا فقيل بانتفاء الحكم عند انتفاء
العلة وقيل بجواز بقائه عند انتفائها وقيل بالتفصيل بين كون العلة معلومة من الخارج وبين كونها مذكورة في الكلام مثل قوله
الخمر حرام لاسكارها بنفي الانتفاء في الاول دون الثاني ولكل وجه اما الاول فلكون اللفظ ظاهرا في العلية وهي منحصرة فيها
مؤثرة في عدم الحكم كتاثيرها في وجوده مع ان معنى العلة ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم وقد نوقش فيه
اولا بانه انما يتم فيما اذا ثبتت العلة من الخارج واما اذا كانت مذكورة في الدليل فيحتمل ان يكون الحكم تاما برمته ويكون ذكر العلة
من باب بيان حكمة الحكم دون علته وثانيا بانه انما يتم اذا كانت العلة منحصرة فيها واما اذا احتمل قيام علة اخرى مقامها فلا يمكن
الحكم بانقطاع الحكم عند انقطاعها لاحتمال قيام الاخرى مقامها وثالثا بمنع كون العلل الشرعية من قبيل المعرفات لا العلل
وانا قد نجد في الشرعيات تخلف العلة عن معلولها في مواضع كثيرة كما في مسئلة غسل الجمعة والعدة لان علة تشريع الحكم في غسل
الجمعة ازالة ريح الاباط وفي العدة التحرز عن اختلاط المائين مع ان حكم الشارع بهما ولو مع انتفاء علتهما والجواب عن الاول انه
خلاف المستفاد من الدليل اذ الظاهر من قوله حرمت الخمر لاسكارها كون الاسكار علة تامة للحرمة فتنتفي بانتفائه وعن الثاني
بان احتمال قيام العلة الاخرى كما تقدم في مفهوم الشرط وعن الثالث بانه خروج عن محل الكلام لان الظاهر من الدليل كون ذلك هو بيان
علة الحكم دون حكمته وقد تقدم تحقيق ذلك ايضا في مفهوم الشرط واما القول الثاني فوجهه ان العلة الواردة في الكلام تارة
تكون مساوية لمعلولها كما في الخبر الصحيح فان حرك الى جنبه شيء ولم يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك
امر بين والا فانه على يقين من وضوئه لمساواة كونه على يقين من وضوئه للحكم في ظاهر الشرع وهذا القسم خارج عن محل
النزاع لكون الحكم منوطا بها العلة وجودا وعدما واخرى يكون بينها وبين معلولها عموم وخصوص من وجه كما في مثل قول الطبيب
لا تاكل الرمان لانه حامض لكون النسبة بين الحموضة والرمان عموما من وجه فيقع التعارض بينهما لاقتضاء عموم العلة عدم
النهي عن الرمان الحلو وعموم الموضوع عدم كونه معلقا بالحموضة علة الحرمة فلا بد من تقييد احدهما بالاخر في محل التعارض
ولا ترجيح في البين فلا بد فيه من التوقف والرجوع الى مقتضى الاصول وكذا قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين فان بين المفهوم وهو وجوب الاخذ بخبر العادل والعلة وهي الجهالة
والوقوع في الندم عموما من وجه لافتراق العلة عن المفهوم في خبر الفاسق وافتراق المفهوم عن العلة في خبر العادل المفيد
للعلم لعدم الجهالة والوقوع في الندم ح واجتماعهما في خبر العادل المفيد للظن فيقع التعارض بينهما لاقتضاء العلة وجوب
التبين عن الخبر الظني مطلقا واقتضاء المفهوم وجوب الاخذ بخبر العادل مطلقا فلا يرجح اما من تقييد العلة بان يقال يكون الجهالة
علة لوجوب التبين الا في خبر العادل لعدم ارتكاب التقييد في المفهوم بان يقال بعدم حجية خبر العادل الا فيما افاد العلم ولا

ترجيح لاحدهما فلا بد من التوقف ايضا والرجوع الى الاصول وما نحن فيه من هذا القبيل لكون النسبة بين الخمر والاسكار
في قوله حرمت الخمر لاسكارها عموما من وجه فلا بد من ارتكاب التقييد في احدهما ولا ترجيح في البين فيلزم التوقف وعدم
الحكم بارتفاع الحكم عند ارتفاع العلة والجواب عنه بان العلة اذا كانت عاما الا انه يوجب الظهور بحسب العرف من عموم
الموضوع فتكون مخصصة له وحجة القول بالتفصيل ان العلة اذا كانت مذكورة في الكلام فكما يحتمل كونها علة للحكم
كذا يحتمل كونها حكمة فيه او علة لحدوثه خاصة فبعد ارتفاع العلة المذكورة يمكن اثبات الحكم بالاستصحاب
الحكم بخلاف ما لو كانت العلة ثابتة من الخارج للقطع بدوران الحكم مدارها والجواب عنهما بان العلة اذا كانت مذكورة
في الكلام مثل قوله حرمت الخمر لاسكارها فقد عرفت ان ظاهر اللفظ بحسب العرف هي العلية التامة وح اذا كانت العلة
اخص من معلولها مثل اكرم العلماء لكونهم فقهاء فلا بد من تخصيصه بها فيكون الحكم دائرا مدارها وجودا وانتفاء بانتفائها وان
كانت النسبة بينهما عموما من وجه مثل اية النبا وقول الطبيب لا تاكل الرمان لانه حامض على ما سلف فقد عرفت
كون عموم العلة هو المتبع الظاهر من عموم المعلول فيخصص بها ايضا فيكون المدار ايضا في ثبوت الحكم وانتفائه على ثبوت علتها و
انتفائها والحق ان ذلك ليس على وجه الكلية بل يختلف بحسب المقامات فقد يتقوى عموم العلة وقد يتقوى عموم المعلول
وقد يتساويان ثم عموم العلة مع قطع النظر عن خصوصيات المقامات اقوى من عموم المعلول كما لا يخفى هذا واما اذا كانت
العلة ثابتة من الخارج فان اراد من انتفاء الحكم بانتفاء علته انتفاء الحكم الشخصي المسبب من هذه العلة فهو مسلم وان اراد
انتفاء نوع الحكم المذكور ولو من جهة علة اخرى فهو ممنوع المنع واذا انتفاع حرمة الخمر لاجل زوال وصف الاسكار عنها
لا يوجب انتفاع الحرمة عنها لنجاستها مثلا كما هو واضح **المقصد الثالث** في مباحث العام والخاص

في حجية العام المخصص

اصل اتفق الاصحاب على حجية العام الذي لم يرد عليه تخصيص اما قطعا او بمقتضى الاصول ولا اشكال فيه كما
لا اشكال في حجية العام المخصص في الباقي وجواز العمل به مع دفع احتمال زيادة التخصيص بالاصل والدليل عليه اذا كان مخصصا
بمخصص مبين المفهوم مثل قولنا اكرم العلماء الا زيدا لجهله مبين المفهوم هو التبادر وفهم العرف وذم المولى العبد
اذا ترك اكرام من عدا المستثنى وتصريح اهل اللسان والاتفاق من الخاصة على الظاهر وان خالف فيه جماعة من العامة بل
نقل منهم اقوال ستة واحتجاج الائمة عليهم السلام بالعمومات المخصصة من دون نكير عليهم والصديقة الطاهرة عليها السلام
في خصوص ميراثها من دون نكير عليها مع انها عليها السلام كانت بمحضر جماعة من اهل اللسان ومع ذلك كله لا فرق بين العام الذي
لم يرد عليه تخصيص وبين ما كان مخصصا بمخصص مبين المفهوم بوجود المقتضي للعمل بالعموم وهو اصالة الحقيقة في الاول لاندفاع
احتمال المانع وهو احتمال التخصيص بالاصل كما عرفت بخلاف الثاني اذ المقتضي للعمل فيه انما هو اصالة الحقيقة وهي مفروضة
العدم لفرض العلم بوصول التخصيص اليه واما في القرينة المعينة لارادة تمام الباقي فكون العام بعد تخصيصه مجازا في الباقي
والمجاز كما صرح به المحقق التفتازاني في شرح التلخيص يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة والموجود في المقام هي القرينة الصارفة

خاصة

رد حجية العام المخصص

خاصة اذا استثنا زيد من العام في المثال ثابتة كونه قرينة على عدم ارادة العموم وذلك لا يصير قرينة على ارادة تمام الباقي (فانه الاستاذ [illegible])
فالعام ح في احتماله لكل مرتبة من مراتب المجاز كالمشترك في احتماله لمعانيه فلا يبقى ح مقتضي للعمل بتمام الباقي لا من جهة
الاصل ولا من جهة القرينة فان قلت ان المقتضي للعمل بتمام الباقي هو ما اشتهر من تعيين اقرب المجازات للارادة بعد تعذر
الحقيقة ولا ريب في كون تمام الباقي اقرب الى العام من غيره قلت ان الاقربية اما بحسب الاعتبار واما بحسب العرف وهي
الحاصلة من شيوع استعمال اللفظ في خصوص بعض معانيه المجازية والموجود في المقام هو الاول وهو ما لا يعتد
به في مقام حمل اللفظ على معناه المجازي كما لا يخفى واستصحاب الظهور فاسد لان ظهور العام في الباقي قبل التخصيص ظهور تبعي
وضمني بلا تبعية فلا يجعل الموضوع حتى يستصحب مع ان الظهور اللفظي امر وجداني يعلم بوجوده وعدمه بمراجعة العرف
وليس من الامور الثابتة بالاستصحاب كما لا يخفى هذا ولكنك خبير بان في هذا التفصيل من النظر اما اولا فلان المتبع في باب
الالفاظ في مقام تعيين المرادات هو الظهور العرفي وقد اثبتنا ظهور العام المخصص في تمام الباقي بالتبادر وهو كاشف
عن كون الاستثناء قرينة صارفة ومعينة للمراد فلا يحتاج الى ما ذكر واما ثانيا فنمنع عدم وجود القرينة المعينة في المقام
اذ القرينة اللفظية وان لم تكن موجودة الا ان القرينة العقلية وهي دليل الحكمة الذي اجروها في المشترك وفي المحلى باللام
والمطلقات معينة لارادة تمام الباقي لان المتكلم الحكيم كما هو موضوع بحث الاصولي اذا اراد غيره في مقام البيان فاما ان ينصب
قرينة معينة لارادته او لا والاول مفروض العدم والثاني موجب للاغراء القبيح من الحكيم لمنافاته للبيان والافادة والتحقيق
في المقام دعوى ظهور العام في تمام الباقي من دون حاجة الى التمسك بدليل الحكمة بتقريب ان العام قبل التخصيص حيث كان
ظاهرا في الشمول لجميع افراده فبعد اخراج بعضها وان صار مجازا الا ان اصالة عدم زيادة التخصيص مع ملاحظة ظهوره قبل
التخصيص في شموله لجميع الافراد يعين ارادة تمام الباقي بمعنى كون هذا الاصل معينا للفظ ظهورا في الشمول لتمام الباقي
فيكون العام المخصص ح كالعام الذي لم يشك التخصيص في الظهور في تمام الباقي ويؤيده جواز تخصيص العام المخصص مرة اخرى
وثالثة وهكذا فيما كان العام معقبا لاستثناءات متعددة اذ الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل فلو لم يكن العام ظاهرا
في تمام الباقي لما كان للاستثناء ثانيا وثالثا معنى اصلا وهل هو اقوى او العام الذي لم يعلم ورود التخصيص عليه اثر في مقام
التعارض ربما يقال بالاول لكثرة ورود التخصيص على العمومات حتى قيل ما من عام الا وقد خص فاحتمال عدم زيادة التخصيص
اقوى من احتمال التخصيص لكونه مظنونا في العام الذي لم يعلم ورود التخصيص عليه بخلاف احتمال زيادة التخصيص في العام
المخصص ترجيحا لاصالة الحقيقة والتحقيق ملاحظة خصوصيات المقامات اذ رب عام يكون ابيا من التخصيص كعمومات (وربما يكون)
حرمة التصرف في مال الغير من دون اذنه لصيرورتها من ضروريات المذهب ولذا لم يعملوا بالاخبار الخاصة الواردة في جواز
التمتع بامة المرأة من دون اذنها ولم يجعلوها مخصصة لها ولا ريب في تقديم مثل هذه العمومات على العمومات المخصصة
عند التعارض وربما يكون موهونا بكثرة ورود التخصيص عليه كعمومات نفي العسر والحرج ووجوب الوفاء بالعقود ونحوها

في العام المخصص بالمجمل

ولا ريب في تقديم غيرها عليها وبالجملة لا بد من ملاحظة الموارد وتتبع خصوصيات المقامات هذا كله فيما اذا كان العام مخصصا
بمخصص مبين المفهوم واما اذا كان مخصصا بمخصص مجمل والمراد من اجماله عدم اتضاح دلالته اذ الاجمال من خواص
الالفاظ لكون المجمل ما لم يتضح دلالته فلا يطلق على شبهة المصداق فاعلم ان المجمل على اقسام منها المشترك اللفظي ومنها
المجاز الذي تردد بين ارادة احد معانيه المجازية منه بعد قيام القرينة الصارفة على عدم ارادة المعنى الحقيقي او بين الحقيقة
والمجاز المشهور ومنها المشترك المعنوي اذا اريد منه بعض مصاديق مفهومه مع عدم القرينة المعينة وكيف كان فلا اشكال
في عدم حجية العام المخصص بالمجمل في مورد اجماله سواء كان الاجمال ساريا الى جميع افراده مثل قولك اكرم العلماء الا بعضهم
او الى بعضها مثل قولك اكرم العلماء الا بعض الاصوليين ولا فرق فيه بين ان نقول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام في
الشبهة المحصورة وبين غيره وما يظهر من الفاضل النراقي في مناهجه بناء المسئلة على ذلك بان يجب الاكرام فيما ثبت قبل الى ان
يعلم بارتكاب الحرام بارتكابه على القول بذلك في الشبهة المحصورة مما لا وجه له لوضوح الفرق بين المقامين لامكان
القول بجريان اصالة البراءة في الشبهة المحصورة الى ان يعلم بارتكاب الحرام كما هو مقتضى القول بكفاية الامتثال الاحتمالي
وعدم وجوب الموافقة القطعية بخلاف ما نحن فيه لكون اجمال المخصص موجبا لاجمال العام بعد اجماله كما عرفت فيرتفع
مناط العمل بالعام في محل الاجمال وهو الظهور اللفظي واجمال المخصص تارة ينشأ من دوران الامر بين المتباينين كما في الالفاظ
المشتركة مثل اكرم العلماء الا زيدا اذا كان زيد مشتركا بين شخصين عالمين وكذا في مثل ما لو قال الشارع يجب الزكوة في العين
لاشتراكها بين الذهب والفضة واخرى ينشأ من دوران الامر بين الاقل والاكثر وهو على قسمين احدهما ما كان الاقل فيه
داخلا في الاكثر مثل اكرم العلماء الا الفاسقين منهم اذا تردد الامر بين كون الفاسق عبارة عن مطلق من خرج من طاعة
الله تعالى بالجوارح خاصة وثانيهما ما كان الاقل فيه داخلا في الاكثر مثل اكرم العلماء الا الزيدين اذا فرض وجود مسمى
بزيدين ووجود شخصين كل منهما يسمى زيدا فيتردد الامر بين ارادة احدهما مع علم دخول الاقل تحت الاكثر والمخصص المجمل
في كل من الاقسام الثلاثة اما ان يكون متصلا او منفصلا او امرا مرددا بينهما والمتصل هو الغاية والشرط والصفة وبدل
البعض مثل اكرم العلماء الى ان يفسقوا او ان كانوا عدولا او اكرم العلماء العدول او عدولهم والمنفصل على قسمين لانه
اما لفظي مثل قولك اكرم العلماء وقولك في مقام اخر لا تكرم فساق العلماء او لبي كالاجماع والعقل والمردد بين الامرين
هو الاستثناء والمراد من تردده بينهما تردده بين جعله من المخصصات المتصلة او من المنفصلة حكما وان كان
متصلا مذكورا في اللفظ وكيف كان فالاقسام ترتقي الى تسعة حاصلة من ضرب الثلاثة في مثلها [illegible] تتضاعف الاقسام
باعتبار كون العام المخصص حقيقة في الباقي او مجازا فترتقي الى ثمانية عشر ولكنه تكثير للاقسام من دون ترتب ثمرة عليه فلنرجع
الى التعرض لبيان الاقسام التسعة التي ذكرناها فنقول اما اذا كان المجمل بين المتباينين فلا اشكال فيه من حيث الحكم بالاجمال
والتوقف والرجوع الى مقتضى الاصول في مورد الاجمال لفرض اجمال اللفظ ودوران الامر بين فردين متباينين وعدم

ومنها ما اذا كان ارادة

سواء كان بالجوارح او بالعقيدة وان كان ... بين كونه عبارة عمن خرج من طاعة الله

المخصص

العلم

العلم بكونه ايضا مقصودا بالاستثناء والغرض عدم الجامع المتيقن ايضا حتى يجري فيه حكم الاقل والاكثر ولا فرق في ذلك
بين ما كان المخصص متصلا او منفصلا او مرددا بينهما واما اذا كان دائرا بين الاقل والاكثر مع دخول الاقل تحت الاكثر فان
كان المخصص متصلا مثل اكرم العلماء ما داموا عدولا او الى ان يفسقوا فلا بد من التوقف والحكم بالاجمال في مورد الاجمال
ثم العمل بمقتضى الاصول وان كان منفصلا مثل قولك اكرم العلماء ولا تكرم فساق العلماء على ما عرفت من كون الفاسق حقيقة
في الفاسق بالجوارح خاصة او في الاعم منه ومن الفاسق بالعقيدة فلا بد فيه من الاقتصار على القدر المتيقن فيحكم بحرمة
اكرام الفاسق بالجوارح ووجوب اكرام الفاسق بالعقيدة ووجه الفرق بين القسمين ان اصالة الحقيقة انما يحكم بها بعد
اتمام الكلام لعدم الظهور قبل اتمامه ففيما كان المخصص متصلا لا يكون للعام ظهور في الشمول لجميع الافراد الا بعد عدم
التخصيص وبعد ورود مخصص مجمل عليه لا يبقى له ظهور بالنسبة الى الفرد المشكوك فيه اعني الزائد على القدر المتيقن
بخلاف ما اذا كان المخصص منفصلا اذ بعد فرض انفصاله ظهوره في الشمول لجميع الافراد وورود التخصيص عليه في كلام
اخر في القدر المتيقن من تخصيص حكم العام هو تخصيصه بما هو القدر المتيقن منه وهو الفاسق بالجوارح في المثال والشك
في تخصيصه بالفرد المشكوك فيه وهو الزائد على القدر المتيقن وهو الفاسق بالعقيدة انما هو من قبيل الشك في المانع فيدفع
بالاصل وحاصل الفرق بين المقامين ان الشك في شمول حكم العام للفرد المشكوك فيه في الاول من قبيل الشك في المقتضي
للعمل بالعام بل من قبيل العلم بعدم المقتضي بالنسبة الى المشكوك فيه كما لا يخفى وفي الثاني من قبيل الشك في المانع بعد
احراز المقتضي فيدفع بالاصل وتحقيق المقام ان العمل بالعام انما يجب في موارد خمسة احدها ان يعلم بورود العام وشك
في ورود تخصيص عليه فيعمل بعموم العام لاصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وثانيها ان يعلم بورود العام المخصص
وشك في ورود تخصيص ثان وثالث وهكذا فيعالج بتمام الباقي بعد التخصيص المعلوم ويدفع احتمال تخصيص اخر بالاصل
وثالثها ان يرد عام مقارن لوجود قرينة مرددة بين كونها مؤكدة للعام او مخصصة له فيعمل بعموم العام لاصالة عدم
التخصيص وليس المقصود منها اثبات كونها مؤكدة حتى يعارض بالمثل كما لا يخفى ورابعها ان يرد عام مخصص بمخصص
مجمل من جهة مبين من جهة اخرى مثل قولنا اكرم العلماء الا ان يفسقوا بناء على تردده بين كونه حقيقة في الفاسق
بالجوارح خاصة وبين كونه حقيقة في الاعم منه ومن الفاسق بالعقيدة فهو مبين بالنسبة الى القدر المتيقن منه ومجمل
بالنسبة الى غيره ففي المثال يحكم بخروج الفاسق بالجوارح ويعمل باصالة الحقيقة في العام بالنسبة الى الفاسق بالعقيدة
اذا كان المخصص منفصلا كما تقدم وخامسها ان يرد عام ويعلم بوجود فرد في الخارج مخالف حكمه لحكم العام ولكن تردد بين
كونه من افراد العام حتى يكون مستثنى من حكمه وبين كونه من افراد عام اخر حتى يكون خارجا من موضوعه بان يدور الامر
بين التخصص والتخصيص مثل قولنا اكرم العلماء الا زيدا وكان هنا شخصان مسميان بزيد احدهما عالم والاخر جاهل ولم
يعلم المراد من زيد المستثنى هل هو زيد العالم حتى يكون الاستثناء تخصيصا او زيد الجاهل حتى يكون تخصصا في بعض

باصالة الحقيقة في العام ويحكم بكون الخارج هو زيد الجاهل ترجيحا للتخصص على التخصيص على ما عرفت في محله وهذه قاعدة
كثيرة الفروع **منها** مسئلة الغسالة فمن قال بطهارتها فذلك لاجماعهم على طهارة المحل بعد انفصالها وكذلك على طهارة
الاجزاء الباقية من الماء في المحل مع ان المسلم عندهم ايضا كون كل نجس منجسا او كل ملاقي بنجس ليس بنجس فلو كانت الغسالة
بعد انفصالها نجسة فلا بد ان تكون منجسة للمحل لهذه القاعدة المسلمة الفريقين فلا فائدة للحكم فلا بد اما من تخصيص العمومات
الدالة على كون كل نجس منجسا او ان كل نجس بنجس الا ماء الغسالة او القول بنجاستها على عمومها او خروج الغسالة من قبيل
الخروج الموضوعي دون الحكمي والقائل بطهارتها قد حكم بها ترجيحا للتخصص على التخصيص وقد نقل سيدنا الاستاذ استاذ
من صاحب الجواهر في مجلس درسه دعوى كون هذه القاعدة في اذهان العلماء من قديم الايام وكون قول ابن عقيل بعدم
انفعال الماء القليل بملاقات النجاسة مبنيا على هذه القاعدة وان كان دليله اخص من المدعى اذ المدعى عدم الانفعال
مطلقا والدليل انما يجري في الغسالة خاصة على ما عرفت وحيث ان المقتضي ... الى ذلك فنفصل بين ورود الماء على
النجاسة وبين ورودها عليه بالحكم بالطهارة وعدم الانفعال في الاول للقاعدة المذكورة وبالنجاسة والانفعال في الثاني
خاليا عن المخصص ودليلها ايضا لعدم اختصاص ورود الماء بمسئلة الغسالة مع اختصاص الدليل بها **ومنها** ما ذكرنا
في مسئلة الصحيح والاعم من الاستدلال على كون الفاظ العبادات اسامي للصحيح بانها لو كانت موضوعة للاعم لزم تخصيص
الاكثر في عمومات العبادات لاجل خروج العبادات الفاسدة من الاوامر الاصلية مثل اقيموا الصلوة والصلوة قربان كل تقي
ونحوها بخلاف ما لو قلنا بكونها اسامي للصحيح لكون الفاسدة ح خارجة من موضوع تلك الاوامر لعدم تسميتها عبادة فمرجع
ذلك ترجيح التخصص على التخصيص مضافا الى لزوم محذور تخصيص الاكثر على ما عرفت **ومنها** ما ورد من عدم وجوب
اعادة الصلوة الا من خمسة الوقت والقبلة والطهور والركوع والسجود وقد ورد في الاخبار ايضا عدم وجوب الاعادة
اذا علم المصلي بوقوع النجاسة على ثوبه بعد الفراغ فان قلنا بكون الطهور اعم من الطهارة من الحدث والخبث لزم تخصيص
عموم لا تعاد الصلوة الا من خمسة بما تضمنته هذه الاخبار وان قلنا باختصاصه بالطهارة من الحدث تكون هذه الصورة
اعني ما تضمنته الاخبار المذكورة خارجة من عموم لا تعاد بحسب موضوعه دون حكمه وان قلنا بالاجمال وعدم ظهوره في احد
المعنيين بالخصوص نحكم ببقاء لا تعاد على عمومه لاصالة عدم التخصيص وكون التخصص ولازمه انه يحكم بكون المراد من الطهور
هو الطهارة من الحدث خاصة ثم ان ما قدمناه من الكلام انما كان في المخصص المتصل او المنفصل الذي دار امره بين الاقل والاكثر
الذي يكون الاقل داخلا فيه واما المردد بينهما وهو التخصيص بالاستثناء كما تقدم فهل يجري عليه حكم المتصل حتى يحكم با
لاجمال في مورده او حكم المنفصل على نحو ما تقدم الظاهر هو الاول وان كنا قد اوردنا على من قال في مقام دفع التناقض
المتراءى في باب الاستثناء بكون الحكم المتعلق بالمستثنى منه متعلقا به بعد الاستثناء وان قولنا جاءني القوم الا زيدا في
تقدير ان بين ان القوم الذين اخرج منهم زيد جاءني بان هذا ليس معنى الاستثناء الحقيقي لكون الاصل عدم التقدير

في معنى الا الوصفية دون الاستثنائية وذلك للفرق بين الاستثناء وسائر المخصصات المتصلة لكون الحكم في سائر المخصصات
المتصلة متعلقا بالموضوع بعد تقييده بالوصف او الغاية او الشرط او الاشارة ونحوها بخلاف الاستثناء لان الحكم فيه
انما يتعلق بالموضوع اولا ثم يخرج منه المستثنى وذلك من قبيل البداء في حق الجهال لانهم ينسبون الحكم الى الموضوع
العام ثم يبدو لهم اخراج المستثنى ومن قبيل الكناية في حق العالم الملتفت الى العواقب فكما ان الغرض في الكناية من
ذكر الملزوم هو الانتقال الى اللازم وليس ذكر الملزوم مقصودا بالاصالة كذلك نسبة الحكم فيما نحن فيه في كلام الحكيم
اولا الى الجميع انما هي بحسب الصورة والمقصود هو الانتقال الى الاستثناء ولازم هذا الوجه وان كان هو كون الاستثناء
من قبيل المخصصات المنفصلة لما عرفت من خروجه من سياق المخصصات المتصلة الا انا مع ذلك نقول بجريان حكم
المتصل عليه وذلك انما هو لاجل كون المستثنى منه مع المستثنى كلاما واحدا وقد بينا سريان اجمال المخصص الى العام
في الكلام الواحد فيجري عليه حكم المتصل ولذلك لا يعد قولنا له علي عشرة الا ثلاثة انكارا بعد الاقرار لما عرفت من
عدم حصول الظهور للكلام الا بالانتهاء الى اخره فيكون ذلك اقرارا بالسبعة ثم ان هذا كله في الاقل والاكثر
الذي يكون الاقل داخلا فيه واما اذا لم يكن داخلا تحت الاكثر على ما تقدم فالظاهر هو الحكم بالاجمال في مورده والرجوع
الى مقتضى الاصول والقواعد من دون فرق فيما كان المخصص متصلا او منفصلا او مرددا بينهما وذلك لكون مرجع
صورة دوران الامر بين الاقل والاكثر الذي لا يدخل الاقل تحته الى صورة المتباينين فكما ان مقتضى الاصل عدم
كون المخرج هو الاكثر كذلك مقتضاه عدم كونه هو الاقل لمكان التباين في البين بالفرض كما في المتباينين هذا بحسب مقتضى
اللفظ واما بحسب ملاحظة المقامات فربما يختلف الامر في ذلك وذلك لان المخصص المجمل الذي هو محل الكلام اما
ثلث الاولى ان يضمحل الاقل في جنب الاكثر كما اذا امر المولى باكرام العلماء الا جماعة منهم ودار الامر بين كون المراد من
الجماعة هو الحكماء او الفقهاء وكان الحكماء ثلثة والفقهاء الفا مثلا ولا ريب في تعين كون المخرج ح هو الحكماء فرارا
من لزوم تخصيص الاكثر الذي هو غلط لغة او مستهجن عرفا **الثانية** ان يكون عموم العام موهونا بكثرة ورود التخصيص
عليه بحيث لا يصح العمل به الا بالجابر مثل الشهرة ونحوها كاية الوفاء بالعقود ولم يضمحل الاقل في جنب الاكثر والحكم
بكون المخرج ح هو الاقل راجح **الثالثة** ان يكون القلة والكثرة بحسب المتعارف بحيث لم يلزم من الحكم بخروج الكثير
تخصيص الاكثر ولا اشكال في الحكم بالاجمال هنا هذا خلاصة الكلام في المخصص المجمل بحسب المفهوم وهو المراد منه
حيث يطلق في كلماتهم واما المخصص المجمل بحسب المصداق فاعني به ما اشتبه بعض مصاديقه بسبب الامور الخارجية
كما اذا ورد الامر باكرام العلماء الا الفساق منهم واشتبه حال بعض افراد العلماء ولم يعلم كونه عادلا ام فاسقا ففي الحكم
باجمال العام بالنسبة الى مورد الاشتباه او العمل باصالة الحقيقة بالنسبة اليه والحكم بدخول مورد الاشتباه تحته هو
الاول من المحقق الثاني والشهيد في مسئلة الخنثى العمل بعموم العام ونقل سيدنا العلامة الاستاد من جماعة من

قولان المشهور ٢

او اخرى المتأخرين والتحقيق هو الاول وليعلم ان محل النزاع في المقام انما هو فيما لم يعلم حال الفرد المشكوك فيه بحسب
الامارات الشرعية ولو كانت اصلا من حيث الدخول تحت العام او المخصص والا فلا اشكال في العمل بمؤديها كما اذا
قامت البينة على عدالة الفرد المشتبه في المثال او فسقه او كان مسبوقا بالعدالة او الفسق فعلى الاول يحكم بدخوله
تحت العام وعلى الثاني تحت الخاص اما في صورة قيام البينة فواضح لان البينة كالعلم واما في صورة جريان الاصل فلكونه
مبينا لحال العام او الخاص لعدم الاشكال في انه اذا جعلت احدهما بالمخصص بعد احراز عدالته او فسقه بالاصل
فالنزاع انما هو فيما لم تكن هناك امارة مبينة لحال الفرد المشتبه ولو كان اصلا موضوعيا ويدل على المختار انه اذا ورد عام
وخاص مبينا المفهوم واشتبه بعض مصاديق الخاص كما اذا ورد الامر باكرام العلماء والنهي عن اكرام الفساق منهم
وعلمنا بكون الفاسق حقيقة في العاصي بالجوارح خاصة دون العاصي بالعقيدة واشتبه حال بعض العلماء من حيث
كونه فاسقا بالجوارح او بالعقيدة فالاشتباه ح انما هو في بعض مصاديق المراد لا في نفس المعلم ليكون مراد المتكلم
وجوب اكرام العلماء العدول ولو كانت عدالتهم في مذهبهم وحرمة اكرام العاصي بالجوارح منهم واصالة الحقيقة
لا مسرح لها في دفع هذه الشبهة لانها انما تستعمل في تعيين مرادات المتكلم والفرض حصول العلم بارادته في المقام
وبالجملة انه اذا وقع الشك في تخصيص العام مثلا نحكم بارادة العموم بعد دفع احتمال التخصيص باصالة الحقيقة الحاكمة ب
عدم التخصيص واما اذا حصلت الشبهة في بعض مصاديقه الخارجية على ما عرفت فلا مدخل لاصالة الحقيقة في دفع
هذه الشبهة اصلا اذ بعد العلم بدخول الامثال ومخرج الخارج من العام وتردد فرد بين كونه داخلا تحت العام او الخاص
فلا مقتضي في العام بواسطة اصالة الحقيقة لدخوله تحته لكونه فرعا لاحراز عدالته ح ولا يقتضي كون هذا الفرد المشتبه
عالما غير فاسق حتى يدخل تحته فدخوله تحته او تحت الخاص سواء فرفع هذه الشبهة انما هو بالاسباب الخارجية مثل
البينة والاصل الموضوعي والمشاهدة في الامور الحسية على ما عرفت فان قلت انه لا شك في شمول العام لجميع افراده
قبل ورود التخصيص عليه حتى الفرد المشتبه فبعد ورود التخصيص واشتباه بعض مصاديقه وتردده بين دخوله تحت العام
او المخصص فمقتضى الاستصحاب اجراء حكم العام عليه قلت اولا انه خروج من الشارع اذ الكلام انما هو في الشك
في الفرد المشتبه بالاصول اللفظية مثل اصالة الحقيقة ونحوها وعدم المخصص ولا ريب ان استصحاب حكم العام من الاصول
العملية وهو لا يعطي ظهورا وهو واضح وثانيا ان ذلك انما يتم فيما كان ورود الخاص بعد ورود العام لا فيما تقارن
ورودهما كما لو صدر العام عن علي عليه السلم والخاص عن الحسن او الحسين عليهما السلم في زمان واحد او تقدم الخاص على
العام اذ لا معنى لاستصحاب حكم العام ح كما لا يخفى وثالثا انه ان اريد من استصحاب حكم العام استصحاب الحكم الواقعي
واثباته في زمان الشك ففيه منع واضح اذ الاصل لا يثبت وان اريد اثبات الحكم الظاهري في مقام الشك ففيه ان
الشك في شمول العام للفرد المشتبه بعد ورود التخصيص شك سار الى زمان ورود العام فلا يجري الاستصحاب في الحكم

السادسة

السادسة كما نحن فيه وهو نظير الاستصحاب في ساير الاحكام الظاهرية لانه اذا ظن المجتهد بوجود حكم ثم تبدل ظنه
فظن خلافه او شك في ثبوت الحكم الاول في الزمان اللاحق بحيث يشك في ثبوته في الزمان الاول ايضا لا يعامله فلا
يمكن استصحابه لكن التحقيق عدم كون ما نحن فيه على سياق ساير الاحكام الظاهرية لكون استصحاب حكم العام الى زمان
ورود الخاص اعني زمان الحاجة مبنيا على وجوب الاعتقاد بالعام قبل ورود التخصيص عليه بمعنى وجوب البناء على عموم
العام حتى يرد التخصيص عليه بمعنى وجوب البناء على عموم العام حتى يرد التخصيص عليه ولا ريب ان هذا الحكم اعتقادي
عارضي وليس بحكم ظاهري بمعناه الحقيقي في عدم جريان الاستصحاب فيما نحن فيه ما عرفت من كون الشك فيه ساريا وفي الاحكام
الظاهرية هو ارتفاع موضوع المستصحب لكون الاحكام الظاهرية ماخوذا في موضوعها الظن او الشك ولا ريب ان الشك
في بقائها لا يتم الا بزوال هذا الظن او الشك فيكون عدم جريان الاستصحاب فيها من هذه الجهة لا من جهة كون الشك
فيها ساريا وما قررناه يظهر كون جريان الاستصحاب فيما نحن على تقدير تسليمه مبنيا على القول بوجوب الاعتقاد بعموم
العام لا مطلقا فان قلت ان ظواهر الالفاظ كواشف عن مداليلها الواقعية على ما قرر في محله فاذا اطلق الشارع حكما على
موضوع بان قال اكرم العلماء فذلك يكشف عن كون موضوع وجوب الاكرام بحسب الواقع هو عنوان العلم ولا ريب
في كون الموضوعات الواقعية اما علة تامة لاثبات احكامها المتعلقة بها او مساوقة لها ولذا لا تختلف الاحكام الواقعية
عن موضوعاتها الواقعية واذا ثبت ولو بمقتضى ظاهر اللفظ كون موضوع وجوب الاكرام هو العلم بحسب الواقع فاذا
ورد النهي عن اكرام الفساق من العلماء في مورد اخر بحيث صار مقيدا ومخصصا لموضوع وجوب الاكرام وهو عدم كون العالم
فاسقا فيكون عدم الفسق من شرايط وجوب الاكرام ولا ريب ان انعدامه شرطا في وجود شيء في وجوده مانع عنه لا محالة
فيكون الفسق مانعا عن وجوب الاكرام في الواقع فاذا شك في كون عالم عادلا او فاسقا يكون الشك في شمول حكم العام
له لاجل الشك في وجود المانع فيدفع احتمال المانع ح باصالة عدمه فيندرج الفرد المشتبه ح تحت حكم العام لا محالة
لوجود المقتضي وعدم المانع وهذا نظير ما نقله بعض الاجلة من حكمهم بنجاسة الكر التدريجي الحصول اذا لاقى نجسا ولم يعلم
كون الملاقاة قبل حصول الكرية او بعده لانهم قد استندوا في ذلك الى كون الكرية عاصمة عن التنجيس بالملاقاة ومقتضى
قوله عليه السلم الماء اذا بلغ قدر كر لم ينجسه شيء كون مقتضيا لكون الملاقاة مقتضية لحصول النجاسة والكرية مانعة عنه
وحيث لم يعلم حصول الكرية حين الملاقاة في محل الفرض يحكم بالنجاسة فيه لفرض وجود المقتضي وهي الملاقاة وعدم
العلم بالمانع ويدفع احتماله بالاصل ومثله الكلام في الماء المشكوك الكرية الذي لم يعلم تحديده سابقا ولا عدمه كالماء المخلوق
الساعة اذا لاقى نجسا قلت اولا نمنع الصغرى اعني كون النهي في المثال الظاهر في شرطية عدم المنهي عنه بحكم العام لكونه
وجوده مانعا عنه وذلك لاختلاف الامثلة العرفية في ذلك لانه على تقدير كون العدالة شرطا في نظر المتكلم لوجوب
الاكرام ربما يعبر ايضا عن ذلك بالنهي عن اكرام الفاسق فيقول اكرم العلماء ولا تكرم فساقهم ولذا ترى انه مع كون الطهارة

شرطا في الصلوة وغير ذلك من ذلك بقولهم عليهم السلام لا تصلّ في النجس وقوله تعالى والرجز فاهجر ونحوها وشيوع استدلال
العلماء على اشتراط العدالة في موارد اشتراطها بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الآية وبالجملة فالسؤال المذكور مبني
على التفرقة بين كون المخصص في صورة النهي وبين كونه في صورة الاثبات بدعوى كون النهي ظاهرا في كون المنهي عنه
مانعا من حكم العام ليتأتى التمسك باصالة عدمه في الموارد المشتبهة كما فيما نحن فيه على ما عرفت وكون الاثبات لو كان او نحوه
ظاهرا في كون الامر المثبت شرطا في وجود حكم العام وهذا الظهور ان سلمنا انما هو في بادي النظر بحيث يزول بعد
ملاحظة الامثلة العرفية لانها بعد ملاحظتها يظهر ان نظر اهل العرف فيما امر بالحكم على عام ونهاه عن بعض اصنافه
او بيان اثبات حكم على صنف دون صنف آخر من دون نظر الى اثبات شرطية شيء او مانعيته ومما ذكرناه يظهر ضعف ما يظهر
من بعضهم من التفرقة بين قولنا لا تصلّ في الحرير وقولنا صلّ في القطن بدعوى كون الحرير مانعا من صحة الصلوة على
الاول وكون القطن شرطا على الثاني وتظهر الثمرة في جواز لبس ثوب لا يعلم كونه حريرا او قطنا على الاول دون الثاني لامكان
احراز عدم المانع بالاصل دون وجود المقتضي ووجه ضعفه واضح بعد ما قررناه وثانيا تمنع الكبرى اعني التمسك باصالة
عدم المانع فانه ان اريد اصالة عدم المانع مطلقا فهو لا يثبت عدم وجود المانع في الفرد المشتبه الا على القول بالاصول المثبتة
وان اريد اصالة عدم وجود مانع في هذا الفرد بان يقال ان الاصل عدم كون هذا الفرد المشتبه العدالة او الفسق
فاسقا ففيه ان النزاع على ما عرفت انما هو فيما لم يكن الفرد المشتبه مبين الحال بالامارات الشرعية التي تستعمل في الموضوعات
المشتبهة كما اذا قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم الاسود ووجد شخص في ليلة ظلماء ولم يعلم كونه ابيض او اسود ولم يكن
مسبوقا بالسواد اذ الكلام في المقام انما هو في امكان دفع هذه الشبهة بعموم العام نظير البينة والاستصحاب وعدم استصحاب
عدم الفسق ح لو كان مع سبق العلم بعدمه فهو خارج عن محل النزاع وان كان مع عدمه فلا معنى للاستصحاب عليه فان قلت
ان منع الكبرى على الوجه المذكور انما يتجه على تقدير كون المراد من اصالة عدم المانع استصحاب عدمه واما لو كان المستند في
ذلك قاعدة احراز المقتضي والشك في المانع فلا يرد ذلك لان مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق من الاشتباه في اندراج بعض
المصاديق تحت العام او الخاص ينقسم على وجهين احدهما ان تنشأ الشبهة من الامور الخارجية بحيث لولاها لعلم اندراجه
تحت احدهما بالخصوص كما اذا حصلت الشبهة في كون شخص عالما فاسقا لاجل الظلمة والعمى ونحوهما ولا ريب في عدم جواز
التمسك بالاستصحاب في مثل ذلك كما عرفت ولا بقاعدة احراز المقتضي والشك في المانع لعدم ثبوت بناء العقلاء على
عدم المانع في مثل ذلك بل الظاهر بناؤهم ح على التوقف ولم يظهر ايضا من المتمسكين بعموم العام في الشبهات المصداقية
التمسك به في مثل ذلك وثانيهما ان تنشأ الشبهة من جهة عدم المعرفة بحال الفرد ابتداء لا لاجل الموانع الخارجية بان لم
يعلم في المثال ان كون هذا الشخص العالم متصفا بصفة العدالة او الفسق سابقا ولاحقا ولا ريب في بناء العقلاء ح على العمل
بالمقتضي مع العلم بالامر لم يعلم المانع وهو الفسق ولعل هذه القاعدة ايضا مبنى قاعدة الاشتغال التي حكم بها العقل والعقلاء

وقوله

ولعلها ايضا مبنى اعتبار ظواهر الالفاظ لكون الوضع مقتضيا لارادة المعنى الموضوع له والقرينة مانعة من ارادته فاذا
شك في وجودها بني على عدمها عملا بالمقتضي وعدم العلم بالمانع وليس مبناه على استصحاب عدم القرينة لعدم تأتيه
في القرائن الحالية لعدم العلم بالحالة السابقة فيها في بعض الاحيان كما لا يخفى والتمسك بالعموم في الشبهات المصداقية لعله
اراد هذا القسم كما لا يخفى قلت ان استفادة قاعدة وجود المقتضي والشك في المانع انما هو اذا كان بيان وجود المانع وعدمه لازما
للمولى في الالزامات والمتكلم في ظواهر الالفاظ بحيث لو كان مانع في الواقع ولم يبينه لزم قبح عليه فلا مانع لفرض بيانه واعتبار
الظواهر من قبيل ذلك لان ارادة خلاف الظاهر مع عدم نصب القرينة عليه قبيحة من المتكلم اذا كان حكيما واما قاعدة
الاشتغال فيما ثبت التكليف وشك في الخروج من عهدته فبيان ارتفاع التكليف وعدمه وان لم يجب على الشارع الا
ان العلم بثبوت التكليف والشك في ارتفاعه ملازم عند العقل بل العقلاء ايضا لوجوب الخروج من عهدته بخلاف
ما نحن فيه لعدم كون مجرد وجود العام ملازما لثبوت حكم العام للفرد المشتبه لفرض تردده بين دخوله تحت او تحت المخصص نعم
هو مقتض لثبوت الحكم لافراده بعد احراز عدم المانع ولو بالاصول والقواعد وقد عرفت ان بناء العقلاء على عدم الاعتناء
باحتمال وجود المانع بعد احراز المقتضي في الجملة انما هو فيما كان بيان المانع وعدمه لازما للشارع وما نحن فيه ليس كذلك لانه
انه بعد ورود العام والمخصص واشتباه بعض الافراد لا يجب على الشارع دفع هذه الشبهة فالحق بما قررناه عدم اعتبار
العام في الشبهات المصداقية كما ادعاه جماعة ثم لو ورد العام وعلم من الخارج كون حكم بعض افراده منافيا لحكمه ثم اشتبه
بعض الافراد ولم يعلم كونه من قبيل ذلك او من قبيل سائر الافراد يمكن التمسك بعموم العام لاثبات عدم كون الفرد المذكور
من جملة تلك الافراد كما اذا امر المولى باكرام العلماء وعلم من الخارج بدليل خارجي لفظي او غيره كون اكرام اعدائه مبغوضا
له فاذا شك في كون عالم مصداقا لذلك او عدمه ولم يمكن احراز عدم كونه مصداقا له دخل تحت حكم العام باصالة العموم ومن
قبيل ذلك ما ورد من عموم عدم جواز لعن المؤمن مع ما ورد من قوله عليه السلام لعن الله بني امية قاطبة فاذا شك في كون مؤمن
من بني امية وعدمه فباصالة العموم عدم جواز لعن المؤمنين يمكن احراز عدم كون الفرد المشكوك فيه من بني امية فيحكم بعدم
جواز لعنه وبالجملة فرق بين ما كان الخاص مقيدا للعام في كلام المتكلم بالعام مثل اكرم العلماء غير الفساق وبين ما كان الخاص
المنافي له في الحكم ثابتا بدليل خارجي لتنويع افراد العام بعد تقييده بالخاص في كلام واحد فكانه قال اكرم هذه الطائفة وهي
العلماء العدول ولا تكرم هذه وهي العلماء الفساق ولا ريب انه بعد تقييد العام وفرضه مقيدا بالقيد المذكور لا يبقى له
ظهور في الشمول للفرد المشتبه لفرض الشبهة في استجماعه لقيد العام ولا ظهور ايضا للعام من حيث هو قبل تمام الكلام
في الشمول للافراد الجامعة للقيد وغيرها لشرفه في الاعتماد في التخصيص على الافراد المتقيدة به كما ستعرف في المخصص المنفصل
بخلاف ما لو كان القيد ثابتا من دليل خارجي لان العام ح اذا لوحظ في نفسه ظهورا في الشمول لجميع الافراد الجامعة للقيد
وغيرها فاذا ثبت من الخارج لطائفة من افراده حكم مناف لحكمه مثل لا تكرم الفساق في المثال فان لم يكن لهذه الطائفة عنوان

خارجي معلوم الحال بل كان بعض افراد العام مشتبه الدخول تحته او تحت افراد هذه الطائفة فيخرج ظهور العام يكن احراز
عدم كونه من افرادها وان كان لها مصداق خارجي معلوم الحال فهو وان كان خارجا من حكم العام يقينا ولكن للعام ح
ظهور في الشمول لباقي الافراد فاذا شك بعد ذلك في بعض تلك الافراد يكن احراز عدم كونه من افراد هذه الطائفة ايضا
بعموم العام وبالجملة ان الشاهد لما ذكرناه من الفرق هو العرف ولعل ما ذكرناه من الوجه هو السر في فهمهم وبما ذكرناه
من الفرق يظهر ضعف ما اورده بعضهم على الثمرة المترتبة على القول بالصحيح والاعم على ما ذكره بعضهم من اجمال الخطابات
المتعلقة بالعبادات على القول بالصحيح بخلافه على القول بالاعم من عدم تعلق امر الشارع الا بالصحيح وان قلنا بكون تلك
الالفاظ موضوعة للاعم فيصير القول بالاعم في حكم القول بالصحيح في عدم جواز التمسك باطلاق الخطابات ووجه الضعف
كون الصحة على القول بالصحيح قيدا داخليا وعلى القول بالاعم قيدا خارجيا وهو لا يمنع من التمسك بالاطلاقات بعد عدم
الفرق فيما ذكرناه بين العمومات والمطلقات كما هو واضح وكذلك يظهر ضعف ما تقدم به صاحب الحدائق حيث اورد
الاشكال على التمسك بعموم قوله تعالى اوفوا بالعقود نظرا الى عدم امر الشارع الا بالعقود الصحيحة فيصير الخطاب بها
ايضا مجملا لا يصح التمسك بعمومه في ابواب المعاملات ووجه الضعف واضح مما قررناه كيف ولو صح ذلك لما تم التمسك بشيء
من العمومات في باقي ابواب المعاملات اذ لا ريب في عدم تعلق الحلية في مثل قوله تعالى احل الله البيع الا بالبيع
الصحيح فلا يصح التمسك به على صحة بيع مشكوك الصحة وهكذا في كل مورد تعلق الحكم بموضوع علم من الخارج اعتبار قيد فيه
لا يصح تعلق الحكم المذكور بغير هذا القيد كيف ولو بنينا على ذلك لما صح التمسك بالاية على اصالة اللزوم في العقود بعد
احراز صحتها ايضا لكون العقود في الاية مقيدة باللزوم المستفاد من الامر بالوفاء وهو كما ترى خلاف ما بين الفقهاء هذا
ويمكن ما ذكره انه لو كانت الامر في الاية متعلقا بالعقود الصحيحة فلا يعقل تعلق الامر بها لاستلزامه الدور لان الصحة في
المعاملات بمعنى ترتب الاثر وهو متاخر عن امر الشارع لكونه من اثاره فلو كانت الصحة بمعنى ترتب الاثر ماخوذة في موضوع
الامر لزم تقدمها على الامر لكون تقدم موضوعه [illegible] عليه فيلزم تقدم الشيء على نفسه وقد تقدم تحقيق المقام
في ذلك وفي معنى الصحة المعتبرة في العبادات والمعاملات في بحث الصحيح والاعم فراجع **تتميم** اذا ورد عام وعلم
اجمالا بورود مخصص عليه وتردد الفرد المخرج بين امرين بحيث لو علم كون احدهما بالخصوص كان الاخر داخلا تحت العام
كما اذا ورد الامر باكرام العلماء وعلم خروج فرد منه ولم يدر انه زيد العالم او عمرو العالم فنقول ان ذلك اما يرد فيما هو قطعي
السند كالكتاب والسنة المتواترة او فيما هو ظني السند كاخبار الاحاد فان كان الاول فلا بد من ملاحظة المرجحات
الدلالية فيقدم الاظهر منهما على الظاهر وان فقدت المرجحات فلا بد من الرجوع الى الاصول العملية وتقديم ما هو الموافق
للاصل منهما كما اذا قال الشارع يباح لك اكرام العلماء وعلم اجمالا بورود مخصص عليه وانه اما قولنا يستحب اكرام زيد العالم
او قولنا يجب اكرام بكر العالم وان تعارضت الاصول من الجانبين او لم يكن شيء منهما موافقا للاصل كما اذا دار الامر بين

المحذورين

في تعقب الضمير [illegible]

المحذورين كالوجوب والحرمة فلا بد من القول بالتخيير من باب العقل دون الشرع لاجل اخبار التخيير كما صدر من بعضهم
لضعفه جدا او القول بالتوقف على الخلاف فيما دار الامر بين المحذورين كما سيجيء في مسألة البراءة وان كان الثاني وتساوت
الدلالة من الجانبين فلا بد من ملاحظة المرجحات السندية ان وجدت والا فالتخيير الشرعي لاجل اخبار التخيير وبعد اختيار
المكلف لاحد الطرفين فهل اختياره لاحدهما يكون مخصصا للعام او ان التخيير حكم ظاهري لا يصلح لتخصيص الادلة الاجتهادية
فيه وجهان ياتي اليهما الاشارة في بحث التعادل والتراجيح انشاء الله تعالى **اصل** اذا تعقب العام ضمير
يرجع الى بعض مدلوله فهل يوجب ذلك تخصيص ذلك العام اولا بل لا بد من ارتكاب التجوز في الضمير او النسبة على ما سيجيء قيل
بالاول وقيل بالثاني وتوقف ثالث ومثلوا له بقوله تعالى في سورة البقرة والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ولا
يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر وبعولتهن احق بردهن في ذلك ان ارادوا
اصلاحا الاية لكون ضمير بردهن راجعا الى الرجعيات من المطلقات دون البائنات لعدم استحقاق الزوج للرجوع الى
البائنات ثم انهم قد جعلوا الضمير المتنازع فيه هو الضمير في بردهن مع اشتمال الاية على ضماير كل واحد منها صالح لجعله
محلا للنزاع في المقام احدها ضمير يتربصن بانفسهن وثانيها ضمير لهن وارحامهن وثالثها ضمير بعولتهن ووجه صلاحيتها
للنزاع كون ضمير يتربصن بانفسهن مختصا بغير المطلقة الصغيرة واليائسة وغير المدخول بها لعدم ثبوت عدة الطلاق
لهن مع شمول عموم المطلقات لهن والبالغة غير اليائسة المدخول بها وكذا ضمير لهن لاختصاصه بالمدخول بها التي هي
بعض افراد المطلقات وكذا ضمير بعولتهن لرجوعه الى الرجعيات المحكوم باستحقاق الزوج للرجوع اليهن والوجه فيما
ارتكبوه من تخصيص النزاع بضمير بردهن هو كون قوله المطلقات يتربصن بانفسهن الاية من قبيل قولنا اما العلماء فاكرمهم
اذا علم كون المراد من الضمير هو العلماء العدول خاصة وهو خارج من محل النزاع كما سنشير اليه واما قوله ولا يحل لهن الاية
فلعل الوجه في عدم جعلهم ذلك من جملة موارد محل النزاع هو عدم شمول العام للصغيرة واليائسة اصلا لعدم تحقق ما
حتى تنهى بالثلثة قروء فليس العام بالنسبة اليهما بحيث لولا الحكم المتعلق بضميره لكان شاملا لها كما هو المعتبر في المقام
واما البالغة الحائض غير المدخول بها فكذلك البالغة الحائض المدخول بها فانهما مشمولتان للعام ولكن ان قلنا بكون المراد
بما خلق الله في ارحامهن هو الولد لكون المراد من ضمير لهن وارحامهن هي البالغة المدخول بها غير اليائسة فيكون الضمير
فيها من قبيل ما نحن فيه لرجوعها الى بعض ما هو المراد من العام وان قلنا بكون المراد منه اعم مما ذكرنا بان كان المقصود من
الاية حرمة كتمان المرأة ما في ارحامها من كونها في حال الطهر او الحيض او كونها حاملا او حائلا فيخرج عن ان الضمير عما نحن فيه
لرجوعها ح الى تمام مدلول العام لشمول حرمة الكتمان ح للمدخول بها وغيرها وحيث لم يتعين المراد من الاية فلا تصلح ان يمثل
بها للتمثيل في المقام لعدم صلاحيتها لذلك على تقدير ورود المزبور واما قوله وبعولتهن الخ فلعل الوجه فيه رجوع الضمير فيه الى تمام مدلول
العام بان يرجع ضمير بعولتهن الى تمام المدلول وضمير بردهن الى بعضه غاية الامر فوات المطابقة بين الضمير ومرجعه

وتعقب العام بضمير يرجع الى البعض

ومن جعل هذا البيان من قبيل محل النزاع كصاحب الفصول فقد ادعى ذلك وقد مثّل في الفصول للمقام ايضا بقوله تعالى
في سورة البقرة قبل الآية المذكورة للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان
عزموا الطلاق فان الله سميع عليم بتقريب كون المراد من الذين الخ اعم من كان زوجته دائمة او منقطعة بقرينة عموم الجمع
المضاف في نسائهم مع رجوع الضمير في عزموا الى من كانت زوجته دائمة بقرينة ذكر الطلاق وفيه نظر لان المراد من
قوله يؤلون هو الايلاء الشرعي المحرم بقرينة قوله فان الله غفور رحيم وهو الحلف على ترك وطي الزوجة ولا ريب ان حكمه
سبحانه بتربص الرجل اربعة اشهر انما هو لمراعاة حق الزوجة وهو وجوب وطيها في كل اربعة اشهر وهو من الزوجية انما
هو للدائمة دون المنقطعة فقوله تعالى تربص اربعة اشهر قرينة على كون المراد من قوله للذين هو من كانت زوجته دائمة
لا منقطعة فلم يكن ضميرها راجعا الى تمام المراد من العام ونظير ما ذكرناه في قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن الآية بل
هذا هو الاولى لعدم صحة التمثيل بالمقام لما عرفت من صحة التمثيل بقوله تعالى ولا يحل لهن الخ المقام على احد تقديري
بخلاف هذه الآية وكيف كان فمحل النزاع في المقام انما هو فيما ورد عام ورجع ضمير الى بعض مدلوله وكان هنا حكمان احدهما
متعلق بالعام والآخر بضميره سواء كان ذلك في كلامين مثل قولنا اكرم العلماء وقولنا واهنهم اذا علم كون المراد من الضمير
هو الفساق منهم ومثل آية التربص او في كلام واحد مثل اكرم العلماء واهنهم فيخرج ح مثل اما العلماء فاكرمهم اذا علم كون
المراد من الضمير هو العدول منهم من محل النزاع لاتحاد الحكم وعدم تزاحمهم فيها اما الاتفاق منهم فيه على كون الضمير مخصصا او
لعدم الثمرة فيه للنزاع ثم ان بعضهم قد جعل مرجع النزاع ومبناه هنا وفي مسألة وقوع الامر عقيب توهم الحظر وفي مسألة
تعقب الاستثناء لجمل متعددة وفي مسألة المجاز المشهور امرا واحدا وهو ان عود الضمير الى بعض مدلول العام وورود
الامر في مقام توهم الحظر ووقوع الاستثناء عقيب جمل متعددة واشتهار المعنى المجازي هل هي قرائن فعلية لصرف
الحقيقة من ظاهرها ام لا فعلى الثاني فهل لهذه الامور صلاحية لذلك او لا فمن قال بالتخصيص فيما نحن فيه وبكون الامر
للاباحة ورجوع الاستثناء الى الجميع وبتقدم المجاز المشهور على الحقيقة المرجوحة اثبت الفعلية ومن نفى ذلك كله نفى
الفعلية والصلاحية ومن توقف اثبت الصلاحية خاصة حيث ان مجرد الصلاحية لا يزيد على الترديد شيئا ولكنك خبير بما
فيه لوضوح اختلافها في المبنى لان ما ذكره انما يتم في مسألة وقوع الامر عقيب الحظر وفي مسألة المجاز المشهور لان وقوع
الامر عقيبه واشتهار المعنى المجازي متحققان للقرينة وصالحان لان ينازع في انه هل ذلك قرينة فعلية او ان لها صلاحية
ذلك او ليس لها ذلك ايضا واما ما نحن فيه ومسألة وقوع الاستثناء عقيب جمل متعددة فهما من جزئيات مسألة تعارض
الاحوال التي مرجعها الى تعارض ظاهرين من لفظين او من لفظ واحد من جهتين بان يعلم ارتكاب خلاف ظاهر من المجازية
او الاضمار او التخصيص او النسخ او نحوها في احد لفظين او ارتكاب احد امرين من الامور المذكورة في لفظ واحد بحيث يعلم
انتفاء احدهما كان اللفظ ظاهرا في الآخر وذلك لكون العام فيما نحن فيه ظاهرا في الشمول لجميع افراده والضمير ظاهرا

في المطابقة

في المطابقة للمرجع وتعذر الامر بين تخصيص العام وتقدير لفظ البعض او مجاز آخر في الضمير بحيث لو ارتكب خلاف
الظاهر في احدهما كان الآخر ظاهرا في معناه الظاهر منه وكذلك في مسألة تعقب الاستثناء لجمل متعددة لكون العمومات
المتعددة المفروضة ظاهرة في الشمول لجميع افرادها والاستثناء ظاهرا في العود الى الجميع فمنهم من قدم الاول بالنسبة
الى ما عدا الاخيرة ومنهم من قدم الثاني ومنهم من توقف واذا عرفت ذلك فاعلم انهم قد اختلفوا في المقام على اقوال فقيل
بكون الضمير مخصصا للعام وقيل بالتصرف في الضمير اما بارتكاب الاستخدام فيه واما بتقدير لفظ بعض مضافا الى الضمير
او بارتكاب المجازية في النسبة وقيل بالتوقف وربما قيل بترجيح ارتكاب الاستخدام في الضمير بالنسبة الى التخصيص في
العام نظرا الى كون الشك في ارتكاب خلاف الظاهر في الضمير مسببا عن الشك في تخصيص العام لان الضمير لرجوعه
لرجوعه تابع متأخر عنه متعقب له وجودا في المقام فاذا ورد في الكلام عام فاصالة الحقيقة فيه قبل مجيء الضمير تقتضي
البناء على عمومه وبعد مجيء الضمير مع عدم العلم بارادة العموم من العام كما هو الفرض يحصل الشك في ارتكاب خلاف
الظاهر في الضمير ولا يعقل كون الشك في ارادة العموم مسببا عن الشك في ارادة ما هو الظاهر من الضمير من المطابقة
للمرجع لعدم تعقل كون الشك في شيء مسببا عن امر متأخر عنه طبعا ووجودا وقد عرفت كون الشك في ارادة العموم حاصلا
قبل مجيء الضمير وكذا لا يعقل كون الشك في كل منهما ايضا مسببا عن الآخر لاستلزامه الدور ودوران ارتفاع التزاحم في
الطرفين من وجه ولا ريب في تقدم الشك السببي على الشك المسبب لانه مع جريان الاصل في الشك السببي يرتفع
موضوع الاصل في الطرف المقابل فان قلت ان ذلك انما هو في الاحكام الشرعية دون مباحث الالفاظ في مقام
تعيين الاوضاع والمرادات وذلك لكون مرجع تعارض الشك السببي والشك المسبب الى تعارض ارتكاب التخصيص
والتخصيص في اخبار الاستصحاب لما عرفت من كون جريان الاصل في الشك السببي موجبا لارتفاع موضوع الاصل في الطرف
الآخر فيخرج من اخبار الاستصحاب بحسب الموضوع بخلاف تقديم الاصل في الشك المسبب لان جريانه فيه انما يوجب
عدم جريانه في الطرف الآخر من باب الاستلزام لا من باب رفع الموضوع فيلزم التخصيص في الاخبار كما في الثوب المشكوك
النجاسة المتنجس على الارض لكون الشك في نجاسة الارض مسببا عن الشك في نجاسة الثوب فاستصحاب نجاسة
الثوب يكون رافعا لموضوع استصحاب طهارة الارض من دون عكس وحيث كان اعتبار الاستصحاب في الاحكام الشرعية
من باب الاخبار خاصة مع ما تقرر في محله من عدم دلالتها على اعتبار الاصول المثبتة فجريان الاصل في الشك السببي
لا يوجب جريانه في الشك المسبب من حيث كون جريانه فيه مستلزما لعدم جريانه في الشك المسبب بخلاف مباحث
الالفاظ لان المتبع فيها حيث كان هو الظن مطلقا وكان اعتبار الاصول فيها من باب بناء العقلاء المستلزم لاعتبار
الاصول المثبتة فيها فجريان الاصل فيها في الشك السببي كما انه مستلزم لعدم جريانه في الشك المسبب ولو لاجل ارتفاع
موضوعه حكما لا حقيقة لكون الظن بارتفاع احد الضدين او بقائه بمقتضى الاصل مستلزما للظن بخلافه في الآخر لا محالة

كما ان جريانه في الشك المسبب مستلزم لعدم جريانه في الشك السببي لما عرفت من استلزام القول باحد المتقدمين او التلازم بين القول بعدم الاخر فالترجيح لتقديم احدهما على الاخر هو هذا هو الذي نقله سيدنا الاستاد دام ظله سماعا من بعض مشايخه قلت تنقيح الفرق في تقديم الشك السببي بين الاحكام الشرعية ومباحث الالفاظ سواء قلنا باعتبار الاصول في مباحث الالفاظ من باب الظن الشخصي او النوعي او التعبد العقلائي انا تقديمه في الاحكام الشرعية فلما عرفت واما تقديمه في مباحث الالفاظ بناء على اعتبار الاصول فيها من باب الظن الشخصي فلظهور كون الشك المسبب تابعا للشك السببي ولا ريب ان المتبوع والتابع اذا لوحظا معا فالظن اولا وبالذات انما يحصل بالمتبوع لانه اولى به ومع حصول الظن به لا يحصل الظن بالتابع على خلافه حتى يعارضه ومن هنا يظهر وجه ضعف التفرقة ايضا لو قلنا باعتبارها من باب الظن النوعي لان التابع والمتبوع اذا لوحظا في انفسهما مع قطع النظر عن القرائن الخارجية فالظن انما يحصل اولا وبالذات بالمتبوع ومعه لا يحصل الظن بالتابع على خلافه وكذلك لو قلنا باعتبارها من باب بناء العقلاء لوضوح كون المتبوع اولى بالتعبد به ولا ريب انهم مع تعبدهم به لا يتعبدون بالتابع على خلافه ومما يؤيد ما ذكرناه بل يدل عليه من كون الحاصل اولا وبالذات هو الظن شخصا او نوعا او التعبد بالمتبوع وكون التابع تابعا له في حصول الظن به انه لولاه يلزم عدم الاعتداد بالاصول في سائر المقامات من مباحث الالفاظ وذلك لان المشهور بل المجمع عليه عندهم عند دوران الامر بين الاشتراك والحقيقة والمجاز هو تقديم اصالة عدم الاشتراك وهو مستلزم للالتزام بكون المعنى المشكوك في كونه حقيقة او مجازا وبنصب المتكلم القرينة الصارفة والمعينة وبالتفات المتكلم والمخاطب اليها مع ان الاصل عدم جميع ذلك فالالتزام بجميع ذلك وتقديم اصالة عدم الاشتراك على هذه الاصول انما هو لكون الالتزام بجميع ذلك من توابع عدم الاشتراك وكون الشك في هذه الامور مسببا عن الشك في الاشتراك ونظير ما نحن فيه بالخصوص و نظير اصالة عدم الاشتراك اصالة عدم القرينة المستعملة في مقام تعيين المرادات لكون حمل الامر مثلا على ظاهره من ارادة الوجوب بواسطة اصالة عدم القرينة الصارفة معارضا باصالة عدم الوجوب وليس الوجه فيه الا كون الشك في الوجوب مسببا من وجود القرينة والاظهر من ذلك حكمهم بالاطلاق بواسطة اصالة عدم التقييد وتقديمها على سائر الاصول العملية وذلك لاحتمال كون عملهم بالظواهر من باب التعبد العقلائي ما لم تقم القرينة على خلافها الا بواسطة اصالة عدمها بخلاف المطلقات لكون العمل بها من باب عدم بيان القيد لا من باب الظهور النوعي ولا التعبد العقلائي ولذا يرجح عليها العمومات عند التعارض ثم هي لحيث من قبيل الاصول العملية ولذا تقدم عليها بل هي برزخ بين الاصول اللفظية والعملية لانه العمل بها الا بواسطة اصالة عدم القيد وهذا الاصل مقدم على سائر الاصول العملية وليس الوجه فيه الا ما ذكرناه من الحكومة وكون الشك في مجاري سائر الاصول المقابلة لها مسببا عن الشك في التقييد و بالجملة انه بعد الاحاطة بما ذكرناه ينبغي منك عدم الخلاف في تقديم الشك السببي على الشك المسبب في مباحث الالفاظ

وان اثباته

وان اثباته فيها اسهل مؤنة من اثباته في الاحكام الشرعية لعدم الخلاف في الاول كما عرفت ووجوده في الثاني من جهة في مثل الثوب المشكوك النجاسة المتنجس على الارض ونحوه حيث ذكروا كون اصالة نجاسة الثوب معارضة باصالة طهارة الارض وبعد ذلك كله فكيف ينافش في تقديم الشك السببي على الشك المسبب في مباحث الالفاظ وحيث قد عرفت كون الشك في ارتكاب خلاف الظاهر في الضمير فيما نحن فيه مسببا عن الشك في تخصيص العام على نحو ما عرفت لا يبقى الاشكال في تعيين ارتكاب خلاف الظاهر في الضمير ثم هذا الذي اخترناه بعيد ما ادعيناه من عدم الخلاف وهو ان تقديم الشك السببي في مباحث الالفاظ لو كان مسلما فيما بينهم لما خفي عليهم ذلك في هذه المسألة ولما اختلفوا فيها هذا الاختلاف بعد ما عرفت من كون الشك في ارتكاب خلاف الظاهر في الضمير مسببا عن الشك في تخصيص العام و ليست هذه المسألة من المسائل المستحدثة حتى يتوهم عدم معلومية مذاهبهم لكونها معنونة في كلمات من سالف الازمان فلا بد من الالتزام باحد امور اما منع الصغرى اعني كون الشك في ارتكاب خلاف الظاهر في الضمير مسببا عن الشك في ارتكاب التخصيص في العام بان يدعى كون الشك فيهما مسببا عن العلم الاجمالي بارتكاب خلاف الظاهر في احدهما واما منع كلية الكبرى بان يخص ترجيح الشك السببي في مباحث الالفاظ بما اذا كان الاصل المعارض في قبال الاصل الجاري في الشك السببي من الاصول العملية كما في الاصول المعمولة في مقام تعيين المرادات على ما تقدم وما نحن فيه من قبيل تعارض الظاهرين كما تقدم واما دعوى غفلتهم في هذه المسألة عما اجمعوا عليه ولا بعد فيها لاختلاف موارد الشكوك السببية والمسببية في الظهور والخفاء وربما يخفى بعض الافراد الخفية على الاعلام ايضا وما نحن فيه من قبيل ذلك كما لا يخفى واحتج من رجح تخصيص العام بغلبة التخصيص وكونه اشيع بعد التقييد بالنسبة الى سائر اقسام المجاز فيكون اولى بالترجيح عند التعارض وفيه ان المرجحات المذكورة في مبحث تعارض الاحوال انما تلاحظ بحسب نوعها عند الجهل بمقتضى القضية وخصوصيات مورد التعارض والا فالمتبع ملاحظة خصوصيات المقامات والحكم بمقتضاها وتقديمها عليها مع المخالفة لها ولا ريب في توقف اهل العرف في مثل ما نحن فيه اعني صورة رجوع ضمير العام الى بعضه بدليل اذا لوحظ بحسب نوعه فترجيح تخصيص العام على ارتكاب خلاف الظاهر في الضمير مع كون رجحان نوع التخصيص ملحوظا في نظائرهم واحتج من رجح ارتكاب خلاف الظاهر في الضمير بالاستخدام او الاضمار بوجهين احدهما كون تخصيص العام مستلزما لارتكاب خلاف الظاهرين احدهما تخصيص العام والاخر رجوع الضمير الى خلاف ما كان المرجع حقيقة فيه بخلاف ارتكاب التصرف في الضمير الا ارتكاب خلاف ظاهر واحد في الضمير لفرض بقاء العام على عمومه فلا بد من الاقتصار عليه تقليلا للمجاز وفيه منع كون الضمير حقيقة في الرجوع الى ما كان المرجع حقيقة فيه بل هو حقيقة في الرجوع الى ما كان مرادا من المرجع سواء كان مرادا منه على وجه الحقيقة او المجاز نعم يمكن ان يدعى ان الضمير وان لم يكن حقيقة في خصوص ما كان المرجع حقيقة فيه الا انه يعتبر في صدقه حقيقة كون المرجع معهودا بين المتكلم والمخاطب وهو منتف في المقام لكون العام

قبل مجيء الضمير ظاهراً في العموم وبعد مجيء الضمير يعلم رجوعه الى بعض مدلوله فيكون المعهود قبل الضمير هو عموم العام
لا بعض مدلوله نعم لو علم ابتداءً كون المراد من العام بعض مدلوله كان الضمير حقيقة ولكنه خلاف المفروض في المقام هذا
ويمكن دفعه ايضاً بمنع اعتبار معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب في صدق الضمير حقيقة بل المعتبر هو المعهودية عند
المتكلم خاصة وهو حاصل في المقام على تقدير ترجيح تخصيص العام غاية الامر انه على تقدير عدم المعهودية عند المخاطب
ان القاء المتكلم بعد ذكر الضمير قرينة تكون هذه القرينة قرينة مفهمة للمراد كما في سائر الالفاظ المشتركة معناً الا قرينة
صارفة كما لا يخفى وثانيهما ما ذكره صاحب الفصول وحاصل ما ذكره انه لولا الدليل الدال على اختصاص الحكم المتعلق بالضمير
ببعض مدلول العام لكان الضمير كما يصح على المرجع اليه والدليل الدال على عدم ثبوت الحكم المتعلق بالضمير لجميع افراد
مرجعه انما يقتضي منع عموم الضمير عن المرجع فيتعين التخصيص فيه على وجه الاستخدام وانتفاء التصرف في العام من التصرف
في الضمير لا يوجب التكافؤ لان التصرف في موجود التعارض مع لولا الدليل اولى من التصرف في غيره اعتباراً وهو الظاهر
عرفاً كما يرشد اليه التدبر في نظايره وفيه ان الدليل الدال على اختصاص الحكم المتعلق بالضمير ببعض مدلول مرجعه ان كان
دالاً ايضاً على كون رجوع الضمير على وجه الاستخدام او على وجه الاضمار فقضيته انه خروج عن محل النزاع اذ الكلام انما هو فيما
لم تقم قرينة على خصوص احد الامرين وان كان دالاً على مجرد اختصاص الحكم المتعلق بالضمير ببعض افراد العام مع قطع النظر
من كون ذلك على وجه التخصيص في العام او ابقائه على ظاهره والتصرف في الضمير خاصة فقضيته منع اولوية التصرف في الضمير
خاصة لاحتمال الامرين وبعبارة ان تلك اولوية اعتبارية لا يعتد بها في مباحث الالفاظ ما لم يوجب ظهوراً عرفياً لها وهو
ممنوع في المقام ويحتمل ان يكون مقصوده من الاولوية المذكورة كون تخصيص العام موجباً لارتكاب خلاف ظاهرين احدهما
تخصيص العام والاخر تخصيص الضمير ببعض مدلوله بخلاف التصرف في الضمير خاصة لعدم كونه موجباً الا لتصرف واحد في
الضمير فيكون التصرف فيه اولى فيكون مرجع ما ذكره الى الوجه الاول وفيه منع لزوم التصرف في الضمير بالتخصيص على تقدير
تخصيص العام لكونه تابعاً للمرجع في الخصوص والعموم فمع كون مرجعه خاصاً يكون هو ايضاً كذلك وهو واضح ويحتمل ان يكون
حكمه باولوية التصرف في الضمير ناشياً مما ارتكز في ذهنه من تقديم الشك السببي على الشك المسبب على ما تقدم وان لم يكن
هو ملتفتاً الى ذلك حين الحكم بذلك والله اعلم وكيف كان فقد تلخص من جميع ما قدمناه ان العمدة في المقام هو التامل في
ان الشك في تعين التصرف في العام بالتخصيص هل هو ناش ومسبب من الشك في تعين التصرف في الضمير او الامر بالعكس
او الشك في كل منهما مسبب من الاخر لوضوح احكام هذه الوجوه بعد تبين كون المقام من احدها لتعين تقديم الشك السببي
على الاوليين كما قدمناه والحكم بالاجمال على الثالث لانتفاء الظهور العرفي فيه كما لا يخفى **اصل** اختلفوا في جواز العمل
بالعام قبل الفحص عن المخصص على قولين فالاكثر على الاشتراط وذهب جماعة كالفاضل التوني والسيد الشارح الى
عدمه ثم اختلف المشترطون في مقداره فقيل باشتراط الفحص الى ان يحصل الياس من وجوده وقيل بكفاية الظن بالعدم مطلقاً

والعمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

بسقوط

وجوب الفحص عن المخصص

ما سبقت عليه واعلم ان مرجع البحث هنا ليس الى اشتراط الفحص عن القرينة في العمل بالحقيقة وعدمه حتى يقال ان العمل
بالحقيقة ليس بشرطها بالفحص عنها بالاتفاق فكيف يتنازع في المقام في ذلك وكذا ليس مرجعه الى اشتراط حجية العمومات
بالفحص وعدمه كاشتراط حجية الاصول بالفحص عن الدليل لحجية العمومات مطلقاً قبل الفحص وبعده اذ المراد من الحجية ما كان صالحاً
للعمل بها لو لم يكن له معارض او مخصص او نحوهما كما يرشد اليه عدم خروج الاخبار المتعارضة عن الحجية مع ملاحظة التعارض بينها
اذ معارضة الدليلين فرع احراز دليلية المتعارضين بل مرجعه الى اشتراط الفحص عن المعارض في العمل بالعام وبعبارة اخرى
الى اشتراط دفع احتمال المانع بعد احراز المقتضي وعدمه والنسبة بين القرينة والمعارض عموم من وجه اذ المخصص المتصل
قرينة على تخصيص العام لا معارض له اذ المعارضة انما تلاحظ بين ظاهري دليلين ولا يتم ظهور الكلام الا بعد تمامه والجزءان
المتنافيان بحسب المدلول على وجه التباين الكلي يعد احدهما معارضاً للاخر لا قرينة عليه والمخصص المنفصل حجة قرينة على
تخصيص العام ومعارض له بالنسبة الى بعض مدلوله وكذا بين المخصص والمعارض عموم من وجه لافتراق الاول في المخصص المتصل
والثاني في احد المتباينين واجتماعهما في المخصص المنفصل وبين القرينة والمخصص عموم مطلق لكون كل مخصص قرينة ولا عكس
ثم انه ربما يتوهم اتحاد موجب الفحص في المقام وفي الاصول العملية وهو العلم الاجمالي وذلك لانه بعدما علمنا بوجود احكام واقعية
في هذه الشريعة مطلوبة منا امتثالها لا لمانع مانع وبعد ملاحظة مجيء النبي صلى الله عليه وآله وسلم بتلك الاحكام وعلمنا بوجوب
ايصالها في اخبارنا المروية من امتثالها كما لا ريب في العقل الى العمل بمقتضى الاصول قبل الفحص عن الادلة التي يمكن لنا الوصول
اليها والفحص منها كذلك علمنا بوجود تلك الاحكام اجمالاً لا يمنع من العمل بالعمومات قبل الفحص عن مخصصاتها اذ مع علمنا اجمالاً
بان لله تعالى في كل واقعة حكماً مطلوباً منا امتثاله كيف يطمئن النفس بالعمل بعموم العام قبل الفحص فتلخص عدم تجويز العقل
بالاصول قبل الفحص عن الدليل وان كان الحكم الواقعي ربما يكون موافقاً لمقتضى الاصل او العموم والوجه في ذلك ان البحث
عن جواز العمل بالعام قبل الفحص وعدمه نظير البحث عن جواز العمل بمقتضى الاصول قبل الفحص عن الدليل انما هو فيما كان العام
نافياً للتكليف والا فلو كان مثبتاً له لما احتاج العمل به الى الفحص اصلاً لابتنائه على عدم وجوب قصد وجه الفعل في صحة
العمل كما هو واضح ولا ريب انه بعد العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية من الحلال والحرام لا يجوز العقل البناء على نفي
التكليف بمجرد ورود العام قبل الاطمينان بعدم معارض له في الادلة الا ان ذلك لو كان العام مثبتاً للتكليف بناء على اعتبار
قصد الوجه وهذا الذي ذكرناه من اتحاد طريقي المسئلتين في اشتراط وجوب الفحص ما يستفاد من جماعة وهو لا يخلو من نظر
اذ بعد فرض كون منشأ وجوب الفحص في المقامين هو العلم الاجمالي بوجود الاحكام الواقعية فلا ريب ان العلم الاجمالي كما
يرتفع حقيقة بالعلم باحد طرفي الشبهة كذلك يرتفع حكماً بالعلم بشرط الاجمال بقيام الامارات ولذلك لا يجب الاحتياط
في الشبهة المحصورة لو قامت البينة على كون الخمر من الانائين المشتبهين هو احدهما بالخصوص على ما تقرر في محله ولا ريب
في كون العمومات في اثبات الاحكام الشرعية نظير البينة في الموضوعات فبعد ورود العام يتبين كون الحكم الواقعي المجعول

لا افراد هذا العام هو الحكم المتعلق به فخروج تلك الافراد عن اطراف الشبهة فلا يبقى مقتضى لوجوب الفحص بالنسبة اليها بخلاف العمل بالاصول لان العمل بها حيث كان من باب التعبد عند الجهل بالاحكام الشرعية لا من باب الكشف منها ولم يكن النقل الينا مما كان باستيعابها الا اقتضى عدم التمكن من الوصول اليها في العلم اجمالا بوجود احكام واقعية في مواردها مقتضى للفحص لا محالة ولا فرق فيه بين اشتباه اغلب الاحكام وبين تبين جميعها الا حكم مورد واحد اذ المناط في وجوب الفحص كما عرفت هو العلم اجمالا بوجود حكم واقعي في مورد الاصل من دون مدخلية لكثرة الشبهات في ذلك وهذا اهو السر في اجماعهم على وجوب الفحص في اجراء الاصول واختلافهم في هذه المسئلة وكان طريق المسئلتين متحدا كان الاوجه اتفاقهم او اختلافهم في المقامين واحتج مشترطوا وجوب الفحص بوجوه احدها عدم الدليل على اعتبار اصالة الحقيقة مع احتمال وجود المعارض الا بعد الفحص وعدم الوجدان وذلك لان اعتبار الظواهر اما من باب الظن الشخصي او الظن النوعي او التعبد العقلائي وكلها منتف في المقام قبل الفحص اما الظن الشخصي فواضح اذ مع العلم اجمالا بوجود مخصص لاكثر العمومات الواردة في الشرع ان لم نقل كلها لا يبقى ظن شخصي بارادة العموم في موارد الشبهة بل الظن النوعي ايضا لمنع كون هذا الصنف من العمومات امثل مما لم يكن اغلبها مخصصا مقيدا للظن بارادة العموم ولو نوعا كيف ومنشأ الظن النوعي هي الغلبة والغلبة هنا على خلافه بالفرض واما التعبد العقلائي فكذلك ايضا وذلك لان الكلام الملقى الى الغير اما لم يرد به الافهام او اريد والاول فاما يراد افهام شخص خاص او اشخاص معينة كما في مقام التخاطب او لا يراد افهام شخص معين او اشخاص معينة بل يراد افهام كل من اطلع على هذا الكلام سواء كان حاضرا او غائبا كالمؤلفات المصنفين وما لا يراد به الافهام مثل الواقفين كلا الشخص ومعه امر ولم يكن مطلعا بسماعه اصلا واما ما اريد به الافهام بكلا قسميه فلا اشكال في اعتبار ظاهره وفي عدم وجوب الفحص من معارضه اذ لو كان له معارض فلا بد للمتكلم من بيانه لئلا يلزم الاغراء بالجهل واما القسم الذي لا يراد به الافهام فلا اعتداد بظاهره الا بعد الفحص عن معارضه وعدم وجدانه وح لا بد في اثبات المطلوب في المقام من بيان كون الكتاب والسنة من اي قسم هي من القسم الذي اريد به الافهام او من القسم الذي لا يراد به ذلك فنقول اما الكتاب فهو وان قيل بكونه من قبيل تاليفات المصنفين او بمثل خطابات المشافهين الا انه مما لا يجدي شيئا كيف ولو بني على ذلك للزم ان يعمل بظواهره كل من يستفيد منها شيئا من دون فحص عن معارضاتها ومخصصاتها ومقيداتها في الاخبار وهو ظاهر الفساد واما السنة فلا يكاد يوجد فرد لم يكن منها من قبيل تاليفات المصنفين بل لم يوجد فرد بذلك فيها واما القول بعموم خطابها لغير المشافهين ضعيف جدا كما قرر في محله وح ينحصر امرها في كونها من قسم ما لا يراد به الافهام بالنسبة الى الغائبين وقد عرفت عدم الدليل على اعتبار اصالة الحقيقة ودفع احتمال المعارض بالاصل الا بعد الفحص للاجماع على اعتبارها ح هذا ويرد عليه اولا منع عدم اعتبار الظواهر فيما لا يراد به الافهام ولذا ترى جريان ديدن اصحاب الائمة عليهم السلام على العمل بالاصول المروية عنهم من دون فحص عن وجود المعارض في الاصول المروية عند الاخرين مع عدم بلوغ الاخبار المروية في هذه الاصول

الى جميعهم

الى جميعهم على سبيل المشافهة للائمة عليهم السلام وكان ذلك مكاتبة كيف وقد صار هذا منشأ الشبهة من لم يشترط الفحص في المقام وثانيا يرد ما ذكرناه من المنع استقرار طريقة اهل العرف على اعتبار ظواهر الالفاظ من دون فحص حتى بالنسبة الى من لا يراد افهامه ولذا ترى اعتمادهم فيما لو اقر شخص بشئ لزيد وسمعه اخر بشهادة الاخر على اقراره لزيد وان لم يكن المقر مطلعا على سماعه حين اقراره حتى يريد افهامه وكذا الوصية وحال الوصي كذلك وهكذا في غيرهما وثالثا منع صيرورة الظواهر حجة بعد الفحص اذا فرض عدم حجيتها قبله لعدم كون مجرد الفحص موجبا لصيرورة غير الحجة حجة لان القطع الى الركون في نفسه حجة نهاية ما يثبت الفحص وعدم وجدان المعارض هو جواز العمل بالظن ولو بعد ثبوت التكليف بالاحكام الواقعية لا صيرورة اللفظ حجة فالدليل المذكور انما يصلح مستندا في المقام لمن قال بدليل الانسداد كما ان الناقل القوية لا القائلين بالظنون الخاصة كما يظهر من بعض اهل **وثانيها** صيرورة العمومات مجملة بعد العلم اجمالا بوجود مخصصات كثيرة في الاخبار الموجودة بايدينا فلا يرتفع هذا الاجمال الا بعد الفحص وعدم وجدان المخصص ولا فرق في ذلك بين ما قلنا بوجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة او التخيير في ارتكاب احد طرفي العلم الاجمالي او ارتكاب الجميع كما ربما يعزى الى الوحيد البهبهاني ووجه الفرق من وجهين احدهما زوال مناط العمل بالعمومات وهو الظهور النوعي بسبب العلم الاجمالي بخلاف الشبهة المحصورة اذ عدم جواز العمل بالاصل في طرفي الشبهة فيها انما هو لوجود المانع لا لعدم المقتضي لجريان الاصل في طرفي الشبهة فيها لا لاتعا احدهما بالاخر الناشئة من العلم الاجمالي بمخالفة احدهما للواقع واذا فرض عدم اعتبار العلم الاجمالي في اثبات التكليف بالواقع اصلا او فيما يكون القدر المتيقن من التكليف هو حرمة ارتكاب معلوم النجاسة كما هو مبنى القولين في الشبهة المحصورة كان الاصل في طرفي الشبهة على الاول وفي احدهما على الثاني سليما من المعارض وليس المقام كذلك لما عرفت من كون العلم الاجمالي فيه سببا لاجمال العمومات من راسه ولا يعقل معنى لاعتبار العلم الاجمالي فيها لان ما هو مقتضى للعمل هو ظهور اللفظ وقد فرض ارتفاعه بالوجدان واما بعد الفحص وعدم وجدان المعارض وارتفاع الاجمال بسبب ذلك فلا يبقى الا احتمال وجود المخصص المندفع ايضا بالاصل وثانيهما كون العمل بالعمومات من دون فحص عن المخصص مستلزما للمخالفة الكثيرة التي ادعاها بعضهم منتهية الى دليل الانسداد بالخروج عن الدين والمراد كون ذلك محذورا يعلم كل احد بعدم رضاء الشارع به لا المعنى المنساق منه الى الذهن في بادي النظر وهو محذور في نفسه لا يجوز ارتكابه وان قلنا بجواز مخالفة العلم الاجمالي في نفسه في الجملة او مطلقا كما في الشبهة المحصورة على القولين المتقدمين هذا ويرد عليه انه اذا كان منشأ عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص هو زوال ظهورها لاجل العلم الاجمالي بوجود مخصصات كثيرة للعمومات في الاخبار فلا ريب في عدم ابتناء الفحص عن المخصص في الاخبار الموجودة في كتبنا في جواز العمل بها بعد الفحص عنها لانه بعد الفحص عنها وعدم وجدان المخصص فيها وان لم يبق علم بوجود مخصص لتلك العمومات في الاخبار المندرسة بانطماس الاصول الا ان هذا المقدار لا يجدي في اثبات جواز العمل بالعمومات بعد اجمالها بسبب العلم الاجمالي لانها بعد اجمالها

بسبب العلم الاجمالى لانها بعد اجرائها بسبب ذلك لا يحصل لها ظهور فى ارادة العموم الا بالعلم بعدم المخصص لا بعدم
العلم به ولا ريب ان مجرد الفحص عن الاخبار الموجودة فى الكتب المعتبرة التى لا يمكننا الفحص منها لا يوجب العلم بالعدم
لاحتمال وجود المخصص فى الاخبار المندرسة التى لا يمكننا الفحص منها هنا ولكن يمكن دفعه بان العلم الاجمالى بورود
التخصيص على العمومات انما كان ناشيا من قول النبى صلى الله عليه وآله وسلم او احد الائمة عليهم السلام بان العمومات الواردة
فى الشرع مخصصة فى الجملة لا يمكن العمل بها الا بعد الفحص عن جميع الاخبار الصادرة منهم عليهم السلام فيتم ح ما ذكر فى الجواب
لعدم حصول الظهور لها الا بعد الفحص كذلك وليس الامر هنا كذلك لكون العلم الاجمالى فى المقام ناشيا من ملاحظة
هذه الاخبار الموجودة عندنا الان وملاحظتها مع انضمام سائر الاخبار المندرسة وصيرورتها فتلك الاخبار المندرسة
خارجة عن اطراف العلم الاجمالى ولذا لو قطع النظر عن شطر من هذه الاخبار الموجودة عندنا بحيث لا يبقى معه علم اجمالى
كالنصف او الثلث مثلا ولوحظ الباقى مع سائر الاخبار المندرسة لا يحصل العلم الاجمالى بالتخصيص ح ومع خروج
الاخبار المندرسة من اطراف العلم الاجمالى فلا ريب انه يحصل العلم بعدم المخصص فى تضاعيف اخبارنا الموجودة بايدينا
اليوم بسبب التفتيش والفحص عنها فيحصل لتلك العمومات ظهور فى ارادة العموم وما ذكر فى الجواب انما يتم لو كانت تلك
الاخبار المندرسة داخلة فى اطراف العلم الاجمالى وقد عرفت خلافه **وثالثها** مع تسليم جواز العمل باصالة الحقيقة
فى المقام ودفع احتمال المعارض بالاصل اما بتسليم عدم العلم الاجمالى بالمخصص او عدم اعتباره ان ذلك انما يجدى فى
المقام بعد اثبات مقدمة وهى اثبات كون عمل المشافهين بالخطابات بالعمومات من دون فحص حكما واقعيا فى حقهم حتى
يتم جواز عملنا بها كذلك بدليل الاشتراك فى التكليف لان القدر المتيقن من الاجماع على المشاركة فى التكليف انما هو بالنسبة
الى الاحكام الواقعية دون الظاهرية ولا ريب فى كون عمل المشافهين بالعمومات قبل الفحص حكما ظاهريا لهم لفرض علمنا
بورود التخصيص عليها فى الواقع وعدم علم جميعهم بتلك التخصيصات لو ورودها تدريجا على حسب ما تقتضيه المصلحة
وما يظهر من بعضهم من دعوى كون هذه المخصصات المنفصلة المتأخرة عن زمان الخطاب بل الحاجة ايضا كاشفة عن وجود
قرينة على المراد حين صدور الخطاب خلاف الظاهر اذ الظاهر بل المعلوم خلافه والمتيقن هو الالتزام بكون المشافهين و
من بعدهم من بعدهم مكلفين بالعمل بالعمومات فى مقام الظاهر الى زمان صدور الخطاب المشتمل على التخصيص وكونهم مكلفين
بعد صدوره بالعمل بالتخصيص ولا يلزم منه كون الخاص ناسخا لبعض مدلول العام ولا تاخير البيان عن وقت الحاجة كما لا
يخفى وبالجملة ان مجرد اثبات عمل المشافهين ومن بعدهم بالعمومات من دون فحص لا يثبت ذلك فى حقنا كما عرفت
ولا اجماع ايضا على جواز عملنا بها الا بعد الفحص وعدم وجدان المخصص وعملنا بها كذلك ليس من جهة كوننا مكلفين بتلك
الخطابات بل لاجل اتحاد التكاليف الواقعية المشتركة بين المشافه والغايب وان لم يتنجز هذا التكليف المشافه على ما عرفت
هذا ويرد عليه ان كون المشافهين مكلفين بالعمل بظواهر العمومات من دون فحص فى مقام الظاهر وان كان ممكنا موضوعيا بالنسبة

الى الكتاب

الى الكتاب والسنة النبوية لكون بيان الاحكام وقت نزول الايات القرانية وصدور السنة النبوية تدريجيا حتى كان
النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى اوايل البعثة مكتفيا من الاعراب بمجرد الشهادتين فى دخول الجنة واما احتمال ذلك فى
الاخبار الماثورة عن الائمة عليهم السلام فلا سبيل اليه اذ لا مجال لاحتمال ذلك فيها الا لو صح البيهقى اذ احتمال ورودها
لبيان خلاف الواقع لغير جهة التقية من مصالح اخر مقطوع العدم فيما بينهم والمخصصات المنفصلة للعمومات الصادرة عن
الائمة عليهم السلام لا بد ان يحمل على كونها كاشفة عن وجود قرينة حالية او مقالية عند صدور الخطاب المشتمل على العموم
فيكون العموم بمقتضى اصالة عدم المعارض كاشفا عن الحكم الواقعى وبعد ثبوت كون حكم العام حكما واقعيا فى حق المشافهين
يثبت فى حقنا ايضا بدليل المشاركة فى التكليف ومع تسليم احتمال ما ذكر فى اخبار الائمة عليهم السلام يمكن دفعه ايضا بالاصل
اذ كما ان مقتضى الاصل عدم ورود الكلام فى مقام التقية كذا مقتضاه عدم وروده لمصالح اخر سوى مصلحة الواقع
هذا الاصل مجمع عليه بين العقلاء لا يقال دفع احتمال ذلك بالاصل فرع الفحص عنه كما يجب الفحص فى اعمال سائر الاصول
العملية بالاجماع فالحكم بعموم العام انما هو بعد الفحص عن الادلة وعدم وجدان ما يدل على وروده لبيان خلاف الواقع
لغير جهة التقية فلا يثبت المطلوب من جواز العمل بالعام بمجرد وروده لانا نقول فرق واضح بين هذا الاصل والاصول العملية
لكون هذا الاصل نظير اصالة عدم القرينة اصلا موضوعيا مشخصا لظهور اللفظ وبعد تمامية ظهوره يثبت الحكم الواقعى
ولو بتوسط دليل الشارع فلا يحتاج الى الفحص بخلاف الاصول العملية لعدم كونها كاشفة عن الاحكام الواقعية اصلا بل مقتضيا
احكاما ظاهرية فى مقام الشك عملا بمقتضى الشارع والعقل لا يستقل باثبات مقتضياتها الا بعد الفحص والعجز من الدليل
لا يقال على ما ذكرت يلزم ان يستند فى جواز العمل بالعام قبل الفحص الى اصالة عدم المعارض واصالة عدم ورود العام لمراعاة
مصلحة اخرى سوى مصلحة عموم التكليف بحسب الواقع وهو خلاف ظاهر الجماعة من يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص
لاستنادهم فى ذلك الى مجرد اصالة عدم المخصص لانا نقول ان الوجه فى استنادهم الى خصوص هذا الاصل انما هو لاجل كون
البحث هنا من جواز العمل بالعام قبل الفحص وعدمه انما هو من حيث لزوم دفع احتمال المعارض وعدمه والا فهم ذلك انما
هو لاجل كون اعتبار اصالة ورود الكلام لبيان الواقع موكولا الى مقام اخر لاعتبارهم ذلك فى جميع الادلة اللفظية نظرا
عدم القاطمية والسهو وان شئت تحرير الدليل على وجه اوفى نقول ان اللفظ الظاهر فى العموم اما ان يكون مدلوله حكما واقعيا
اوليا فلا اشكال فى العمل بعمومه من دون فحص لفرض كون العموم ح حكما واقعيا واما ان يكون مدلوله حكما ظاهريا او واقعيا
ثانويا بان يكون مدلوله منزلا لا منزلة الواقع كظواهر الالفاظ لو علم شرعا وجوب اتباعها وعدم وروده الا لبيان الواقع فلا اشكال فى
العمل بعمومه ايضا من دون فحص على ما اسلفناه واما ان يكون ظاهريا بحتا بان احتمل كون ارادة الحكم على وجه العموم لاجل مصلحة
اقتضته وان لم يكن متصورا فى الواقع فيثبت على المشافهين ح بهذا الحكم العام وان لم يثبت جواز عملنا بها كذلك كما هو
مبنى الاستدلال المذكور الا انه يمكن دفع الاحتمال المذكور بالاصل فيرجع هذا القسم الى القسم الثانى فيتم ما ذكر من عدم

وجوب الفحص على ما عرفت ورابعها الاخبار المستفيضة الكون اخبار الائمة عليهم السلام مثل الكتاب لها عام وخاص وناسخ
ومنسوخ ومحكم ومتشابه وهكذا ولا ريب ان المراد من هذه الاخبار ليس الا بيان عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص
وبالمنسوخ قبل الفحص عن الناسخ وهكذا وفيه ان غاية ما يثبت من هذه الاخبار هو العلم الاجمالي بوجود مخصصات للاخبار
الصادرة عن الائمة عليهم السلام فيكون مرجع هذا الدليل الى الدليل الثاني ويظهر جوابه مما مرّ ثم غاية الامر ان منشأ علم الاجمالي
تارة يكون هي ملاحظة كثرة الاخبار الواردة عن الائمة عليهم السلام كما هو مبنى الدليل السابق واخرى اخبار الامام عليه السلام
اجمالا او في اخباره ما ذكرنا كما هو مبنى هذا الدليل وثالثة اخبار العلماء بذلك وهذا لا يوجب الاختلاف في اثر العلم
الاجمالي المذكور وخامسها الاجماع محصلا ومنقولا لاتفاق العلماء من لدن تاليف الكتب الفقهية بوجوب الفحص
ولا ريب في استقرار عملهم ايضا على ذلك ولا يخفى ما يمكن في هذا الاجماع بتقييد ان الكل على بعضهم مبنيا على ادلة
اعتبار اصالة الحقيقة وبعض آخر على العلم الاجمالي وثالث على منع الاشتراك في التكاليف الظاهرية على نحو ما قرر في محله
فيعد علمنا بمستندهم واحتمال الخدشة في مستند كل منهم لا يبقى اعتماد بهذا الاجماع لان الفرض من دعوى الاجماع في
المقام هو دعوى اجماعهم على بطلان القول بعدم وجوب الفحص فيثبت به بطلان هذا القول عند الكل ولا يقدر تدرك
الاجماع تقييدا ثم هذا الاجماع لا يجدي في اثبات وجوب الفحص بالمعرفت عند تقرير الادلة المتقدمة من اختلاف مبناها
من حيث ابتناء بعضها على اعتبار الظنون الخاصة وبعضها على الظنون المطلقة فلا ينفع لكل من القائل بالظن الخاص و
القائل بالظن المطلق التمسك بهذا الاجماع كما لا يخفى وسادسها لزوم الهرج والمرج في الدين لولم نقل بوجوب الفحص
وهو واضح واحتج من لم يشترط وجوب الفحص بوجوه احدها اية النبأ الدالة بمفهومها على عدم وجوب التبين
من خبر العادل فاذا اخبر عادل بحكم عام فالفحص عن مخصصه تبيّن من خبره وقد نفته الآية وفيه ما لا يخفى لان مقتضى
الآية هو وجوب التبين من خبر الفاسق وعدم وجوبه من خبر العادل من حيث الصدق والكذب خاصة فمقتضاها عدم
وجوب التبين من خبر العادل من حيث السند دون الدلالة كما هو محل الكلام في المقام كيف ولو بني على ذلك لدلت
الآية على ان خبر العادل يؤخذ به ولو مع عدم الفحص عما يصلح مبينا له من سائر الادلة وهو الاخصّ لما اصلا وثانيها اية
النفر والتقريب فيه ان الآية بمفهومها دالة على وجوب التفقه في الدين والتفقه اما الفهم او العلم ولا ريب انه بعد
العلم بالحكم العام بالاخبار يحصل التفقه ولا دليل على وجوب الفحص بعده لان غاية ما يقتضيه الذم على ترك التفقه كما هو
مقتضى الآية هو وجوب تحصيل التفقه وهو قد حصل بالعلم بالعام فلا مقتضي لوجوب الفحص بعده وفيه ان مقتضى الآية
هو وجوب تحصيل التفقه وتحصيل العلم بالاحكام واما كيفية معرفتها من الادلة فالآية ساكتة من هذه الجهة بل هي
موكولة الى ما هو المتعارف بين الناس فلا دلالة لها على شيء من وجوب الفحص وعدمه وثالثها دلالة ما دل على وجوب الاخذ
عند الاغماض الذي مقتضاه وجوب قبول الخبر المنتشر فاذا اخبر شخص بحكم عام يجب عليه قبول هذا الحكم العام ولا

يجب عليه قبول هذا الحكم العام ولا يجب عليه الفحص لحصول الانذار المترتب عليه وجوب القبول وفيه اولا ان الآية ظاهرة في
الاشخاص بمقام وعظ الواعظين ووجوب اتعاظ المستمعين كما سيجيء تحقيقه عند بيان ادلة اخبار الاحاد انشاء الله تعالى
فلا دخل لها في حجية اخبار الاحاد فضلا عن جهة دلالتها وثانيا مع تسليم كون المراد هو وجوب قبول خبر الواحد فنقول انها
انها لا دخل لها في جهة الدلالة حتى تنفع في المقام كما لا يخفى وثالثها ما ذكره المدقق الشيرواني من استقرار سيرة
اصحاب الائمة عليهم السلام على العمل بعمومات الكتاب والسنة من دون فحص لانهم لم يزالوا يستدلون بهذه العمومات في مقام
المنازعة وكان خصمهم يسكت بمجرد سماع العام ولم يرد عليهم بعدم حجية العام قبل الفحص ولم يستعمل منهم الرجوع الى
الاصول وملاحظة ان لهذا العام مخصص ام لا وفيه اما اولا فالتوقف في تقرير سيرة الاصحاب اذ كان عند كل واحد منهم
اصل او اصلان وكان عملهم بالاصل الموجود عندهم وكانوا يقتصرون في العمل بما هو موجود عندهم حتى يفحصوا عن سائر
الاصول وما يزال عليهم كان وحجية سيرة اصحاب الائمة عليهم السلام من وجهين احدهما كونها اجماعا عمليا كاشفا عن رضا المعصوم
ولا ريب ان احسن طرق معرفة رأي المتبوع هو ملاحظة حال تابعيه لكشف استمرار عملهم على شيء عن رضا المتبوع بذلك
كما سيجيء في بحث الاجماع وثانيهما تقرير الامام عليه السلام لعملهم بعد اطلاعه عليه ودعوى عدم اطلاعه بعيد جدا ويرد عليه
منع استلزام جواز عملهم بالعام قبل الفحص لجوازه علينا كذلك لوجود الفارق بيننا وبينهم لان اصحاب الائمة عليهم السلام كانوا
على اصناف فمنهم من كان يتلقى الاحكام من الامام عليه السلام مشافهة ولا ريب في جواز العمل بالعام المسموع مشافهة من
دون فحص وليس حالنا كذلك ومنهم من كان ايضا ياخذ الاحكام من الرواة كاهل السوق ولا ريب في عدم حجية عمل هؤلاء
كما انه لا حجية في عمل العوام بفتاوى المجتهدين في اعصارنا ومنهم من كان ناظرا في الاصول وعاملا بها ومثل هذه الاشخاص
نمنع ثبوت عملهم بالاصول الموجودة عندهم من دون فحص ومن يتمسك بعمل هؤلاء لا بد له من دعوى العلم باستقرار عملهم
بالاصول الموجودة عندهم من دون فحص من سائر الاصول ولو قدر اثباته لا يرد منع عملهم كذلك بالكلية بعيد جدا اذ لو كان
عملهم مستقرا بالفحص عن سائر الاصول لشاع ذلك منهم في الامصار والاعصار لانا نقول انه بعد تسليم العلم بعمل بعضهم
بالعمومات من دون فحص انما يجدي ذلك بعد العلم بتمكن هذا البعض من الفحص ثم دعوى العلم باطلاع الامام على سبيل
العادة لا بعلم الامامة ثم دعوى العلم بعدم ردعه بعد اطلاعه وكل هذه الدعاوى غير ثابتة ومن يدعيها فالعهدة عليه
ودعوى انه لو كان ردعهم لنقل الينا لتوفر الدواعي لنقله ممنوعة لان قضاء العادة بالنقل انما يسلم في القضايا التي
يعم به البلوى لا في مثل ردع الامام عليه السلام بعض اصحابه في بعض الشيء بالشخصية مع ان تسليم وجود هذه السيرة غير
مجد كما لا يخفى ثم انه على فرض تسليم جميع ذلك فلا ريب انه كشف عملهم عن رضا المعصوم لا يجدي في جواز عملنا بالعام
قبل الفحص اصلا وذلك لعلمنا بوجود مخصصات كثيرة في تضاعيف الاخبار بحيث صار تشبيهنا شبهة كثير في الكثير بخلاف
حال اصحاب الائمة عليهم السلام لان علم كل واحد منهم بوجود المخصص في سائر الاصول الغير الموجودة عنده لم يكن الا بمخصصات

قليلة بحيث لو سلمت لهم الشبهة لكانت من قبيل الشبهة الغير المحصورة ولا اقل من احتمال ذلك فيجوز العمل بالعمومات قبل
الفحص لانه ثبت جوازه كما في هذا لوجوب الاحتياط فيما كانت الشبهة محصورة او كثير في كثير بخلاف غير المحصورة كما شبهة
سيجيء في مسئلة البراءة **ورابعها** انه لو يجب الفحص عن المخصص في العمل بالعام لوجب الفحص عن قرينة المجاز في العمل
بالحقيقة لكون التخصيص قرينة على ارادة بعض مدلول العام وهو خلاف الاجماع وفيه اولا ان الفحص عن المخصص هنا ليس
من حيث كونه قرينة بل من حيث كونه معارضا لحكم العام كما اشرنا اليه في عنوان المسئلة والى الفرق بينهما وثانيا ان الحاصل
لنا على الحكم بوجوب الفحص هنا هو العلم بوجوده اجمالا ولو فرض العلم بوجود القرينة لحكمنا بوجوب الفحص عنها ايضا في
العمل بالحقائق ولا اجماع على خلافه ايضا كما لا يخفى هذا كله في الكلام على اصل وجوب الفحص ولا اشكال فيه كما عرفت حتى
ان بعضهم قد جعل عنوان البحث في المقام هو البحث عن مقدار الفحص من دون تعرض لحكم اصل الفحص وهذا ظاهر في كون
وجوبه في الجملة مفروغا عنه فيما بينهم واما الكلام في مقدار الفحص فقد اختلف العلماء في ذلك فمنهم من اعتبر الفحص في بيان مقدار الفحص
حتى يحصل اليأس ومنهم من اعتبر الفحص حتى يحصل العجز عن المزيد عليه ومنهم من اعتبر ذلك الى ان لا يجد المخصص في
الادلة وظاهره اعتبار العلم بالعدم ومنهم من اعتبر الفحص الى حيث لو تفحص في غير هذا المورد والذي تفحص فيه بمقدار ما تفحص
فيه لا يلزم منه تعطيل الاحكام ومنهم من اعتبر الظن بالعدم وبالجملة عباراتهم في ذلك مختلفة ولكنك خبير بان هذه
التعبيرات لا تناسب قولهم بالظنون الخاصة لانها انما تناسب القول بالظنون المطلقة والعمل بالاراء والاجتهادات
كما هي العادة لكون التكليف على هذا المذهب متعلقا بالواقع لا بمؤدى الادلة من حيث هي فبعد العلم الاجمالي بوجود المخصص
يصح اعتبار العلم بالعدم او الظن به نظرا الى عدم امكان الاول غالبا او استلزامه لتعطيل الاحكام او بغير ذلك مما تقدم
واما على القول بالظنون الخاصة فلا تناسب لما نبين انه بعد حصول العلم الاجمالي بوجود المخصص لا بد ان يتفحص من اطراف
العلم الاجمالي حتى يحصل العلم بالعدم ثم يعمل بمقتضى اصالة الحقيقة في العام حتى انه لو تفحص من بعض اطراف العلم الاجمالي
بحيث زال العلم الاجمالي في الباقي لا يجوز العمل بالعام مع استصحاب الحكم الثابت بسبب العلم الاجمالي الى ان يحصل العلم
بالعدم كما سيجيء في الشبهة المحصورة نعم لو علم اجمالا بكون واحدة من قطيع غنم موطوئة فموت بعضها لا يوجب حلية
الباقي وبالجملة ان اعتبار العمومات عند القائلين بالظنون الخاصة انما هو من باب الظن النوعي ولا ريب في ارتفاعه بالعلم
الاجمالي فلا يجوز العمل بها قبل الفحص لعدم ظهورها ولا بعد الفحص في الجملة لما عرفت من حكم الشبهة المحصورة قبل انعدام
الظهور مع انه كما لا يخفى وانما يعمل بها بعد الفحص من جميع اطراف العلم الاجمالي وحصول العلم بالعدم وما تقدم من اعتبار
الظن بالعدم او العجز او اليأس انما يناسب القول بالظنون المطلقة الذي مقتضاه ثبوت التكليف بالواقع والاكتفاء
في امتثاله بالظن بعدم المخصص او العجز عن وجدانه او اليأس عنه واما على القول بالظنون الخاصة فالمدار فيه انما هو على الظهور
النفسي الجامع للظن بها لا مع امكان الوصول الى الواقع ايضا وتوضيح ذلك ان تجويز القائلين بالظنون الخاصة للعمل بخبر الواحد

في مقدار الفحص

مع امكان الوصول ايضا الى خدمة الامام عليه السلام واخذ الاحكام منه وكيف كان فاذا ثبت وجوب الفحص من جميع اطراف
العلم الاجمالي في المقام فذلك يختلف باختلاف الازمان والاحوال لان العلم الاجمالي بوجود المخصص انما هو الى جميع
الاخبار الصادرة من الائمة عليهم السلام فيشكل الامر بعدم امكان الفحص عنها في مثل هذه الازمنة التي اندرست فيها
غالب الاخبار الصادرة عنهم عليهم السلام فلا بد من القول باعتبار الظن المطلق كما لا يخفى وان كان تحصيل الاخبار الموجودة
في الكتب المعتبرة متيسرا لنا كما ان الامر كان كذلك في زمان القدماء لان الاخبار قبل تقطيعها كانت مبوبة بحيث تضبط اخبار الشبهة سارية الى جميع او هذه الكتب
كل مسئلة في بابها لانها كانت مسطورة في الاصول على نحو ما كان الراوي قد سئل الامام عليه السلام منها لانه ربما كان يسئل
الامام في مجلس واحد عن مسائل مختلفة فربما يسئل عن مسئلة في الطهارة وعن مسئلة في الديات ويضبطها في اصل مسندا
الى الامام وتقطيع الاخبار وضبط اخبار كل مسئلة في بابها انما نشاء من المتأخرين وكيف كان فلا بد من الفحص من جميع
تلك الاخبار فلو ورد عام في باب الطهارة لا يجوز الحكم بسبب هذا العام الا بعد الفحص عن جميع الاخبار الواردة في كل باب حتى
باب الديات وان كانت مختصة في كل باب باخبار هذا الباب فلا يجب الفحص الا عن اخبار هذا الباب فالعمل بالعام
الوارد في باب الطهارات لا يتوقف على الفحص عن الاخبار الواردة في باب الصلوة وهكذا وامر الفحص بحمد الله تعالى في
هذه الايام قد صار سهلا لضبط المتأخرين في كتب الاخبار والاستدلال اخبار كل باب في بابها وما فات من بعضهم
شيء الا وقد تعرض له الاخر واكثرها جمعا في ذلك كتاب الوسائل للشيخ الحر العاملي ومع ذلك تعرض صاحب الحدائق
لبعض الاخبار التي فاتت منه فالمجتهد لو تفحص عن الاخبار الواردة في كتاب الطهارة لا يجب له الفحص عن اخبار الصلوة
في العمل بالعمومات الواردة في الطهارات وذلك لانحصار اطراف العلم الاجمالي في كل باب باخبار هذا الباب بل لو تفحص
من الاخبار الواردة في باب الوضوء لكفى في العمل بعمومات من دون حاجة في ذلك الى الفحص عن اخبار الغسل والتيمم لما عرفت
من تعرضهم في كل باب لاخبار هذا الباب بحيث لم يفادروا في ذلك شيئا الا وقد عدوه وتعرضوا له في بابه نعم لو حصلت
لك شبهة في دخول بعض اخبار بعض الابواب في اطراف العلم الاجمالي الحاصل لك في المسئلة التي ابتليت بالعمل بعمومها
فاختبرته لك بطلوع شطر من اخبار هذه المسئلة بحيث لا يبقى علم اجمالي في الباقي بعد طلوعها وشمخ موضع هذه الاخبار
ذلك الباب فان حصل لك علم اجمالي فتلك الاخبار ايضا داخلة في اطراف العلم الاجمالي فلا بد من الفحص منها ايضا والا
فاعلم انه خارج من اطرافه فلا يجب الفحص عنها والامر في ذلك سهل وهذا المراد هو الاهم في هذا الزمان وهو فهم كلمات
العلماء المتأخرين مثل المحقق والعلامة والشهيد وامثالهم في كيفية فهمهم معاني الاخبار لان ذلك من اهم الامور في
هذا الزمان لشدة انظارهم وانظارهم الى دقائق الحقيقة ربما تحتوي من الانظار العالية في بادي النظر لم نجده ايضا فلم
يبق لنا وثوق لما ينساق الى اذهاننا من ظواهر الاخبار الا بعد الرجوع الى افهام العلماء فربما نفهم من الخبر معنى ولكن بعد
ملاحظة فهم العلماء خلافه يصير مرجوحا في انظارنا ايضا فكما لا بد للمجتهد من الفحص عن المعارض كذلك يجب له الفحص عن فهم

العلماء وشبهها الفحص من الاجماعات المدعاة في كلمات العلماء لئلا يعمل بظاهر الخبر المخالف للاجماع [illegible]

في بناء العام على الخاص

اصل اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخ صدورهما ام لا وعلى الاول اما ان يعلم تقدم العام او الخاص او تقارنهما او على تقدير العلم بتقدم العام او الخاص فاما ان يعلم صدور المتاخر منهما قبل زمان الحاجة او بعده او يجهل الحال فالاقسام خمسة وليعلم اولا ان الكلام في المقام انما هو من جهة احتمال التخصيص والنسخ خاصة بمعنى ان شأن جهة البحث هنا ترجيح احتمال التخصيص او النسخ متى دار الامر بينهما واما احتمال ارتكاب خلاف الظاهر في العام او الخاص او فيهما من غير هاتين الجهتين كالاضمار وسائر انواع المجاز مثل حمل الامر على الرخصة والنهي على الكراهة في مثل قولنا اكرم العلماء ولا تكرم الفساق وهكذا فالبحث من هذه الجهة موكول الى مبحث تعارض الاحوال [illegible] وقع تعارض احتمال سائر الامور المخالفة للاصل [illegible] من تعارض احتمال النسخ والتخصيص خرج البحث هنا [illegible] البحث هنا لانا نقول ليس الاشكال [illegible] القائلين [illegible] النسخ والتخصيص [illegible] يشهد لما ذكرنا من تخصيصهم البحث هنا بجهتي التخصيص والنسخ وعدم تعرضهم لاحتمال سائر انواع المجاز فالبحث من سائر الجهات هنا مبني على الغفلة عن جهة البحث في المقام واذ عرفت ذلك فلنرجع الى بيان احكام الاقسام المذكورة **فمنها** ما علم تقارن صدور العام والخاص ولا يذهب عليك ان تقارنهما لا يتصور الا في القولين او الفعلين او القول والتقرير واما القولان او الفعلان فلا اما الاول فلعدم امكان صدور قولين من امام في آن واحد واما الثاني فلعدم قابلية اتصاف الفعل بالعموم اللهم الا ان يعمم التقارن من الحقيقي والعرفي فح يمكن صدور القولين من امام واحد او يعمم البحث بالنسبة الى قولي معصومين لامكان فرض التقارن الحقيقي ح في القولين ايضا كما اذا صدر العام من الحسن عليه السلام والخاص عن الحسين عليه السلام الا ان هذين القسمين نادران من منصرف اطلاق كلمات العلماء كما لا يخفى وكيف كان فالمتعين في صورة التقارن هو الحكم بالتخصيص اذ لا معنى لاحتمال النسخ مع التقارن مضافا الى فهم العرف لكون بنائهم في مثل ذلك على بناء العام على الخاص على وجه التخصيص دون النسخ **ومنها** ما لو علم تقدم العام على الخاص وقد عرفت انه على قسمين احدهما ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام والاخر وروده بعده **اما القسم الاول** فان قلنا بعدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل فلا اشكال في تعين الحكم بالتخصيص ح لقاعدة الجمع بين الادلة على ما ذكروه ولفهم العرف وان قلنا بجوازه كما ذهب اليه جماعة من العامة ويظهر ايضا من بعض اواخر المتاخرين فكذلك ايضا لرجحان التخصيص بالنسبة الى النسخ لشيوعه وغلبته فان قلت ان البحث هنا من ترجيح التخصيص او النسخ خال من الجدوى وعار من الثمرة لوجوب حمل العام على الخاص سواء قلنا بكونه على وجه التخصيص او النسخ قلت تظهر الثمرة في مقامين احدهما ما اذا ورد مع الخاص المذكور خاص اخر ايضا بحيث يكون تخصيص العام بهما مستوعبا لجميع افراد العام كما اذا ورد الامر باكرام العلماء ثم ورد الامر باستحباب اكرام

عدولهم

عدولهم والنهي عن اكرام فساقهم لكون التعارض بينهما ح على وجه التباين فلا بد ح من ملاحظة الترجيح فربما يقدم العام ويلغى الخاصان معا وربما ينعكس الامر على حسب ما يقتضيه الترجيح بخلاف ما لو قلنا بالنسخ في مثل ذلك اذ لا بد ح من الحكم ببطلان العام من راس وثانيهما ما اذا كان الخاص بحيث يستلزم التخصيص به تخصيص اكثر افراد العام فح لا بد من تقديم العام لو قلنا برجحان التخصيص بالنسبة الى النسخ في المقام اذ تخصيص الاكثر اما باطل لاستهجانه عرفا او هو من اخس مراتب الاستعمال بحيث لا يصح حمل اللفظ عليه الا بقرينة قوية بخلاف ما لو قلنا برجحان النسخ لانه يوجب بطلان حكم العام بالنسبة الى بعض افراده الخاص ثم ان ما ذكرناه من الحكم بالتخصيص ونحوه جار في المقام انما هو فيما اذا كان الخاص قطعيا بحسب الصدور وجهة الصدور والدلالة بان يعلم صدوره عن الشارع او احد الائمة عليهم السلام ويعلم صدوره لبيان الواقع لا للتقية او لمصلحة اخرى وكان نصا في دلالته كالخاص النص الكتابي مثلا واما لو كان الخاص خبرا محتملا للكذب او السهو من الراوي او وروده من الامام للتقية ونحوها من المصالح لان القول بكون مثله مخصصا للعام مبني على دفع احتمال الكذب بادلة اخبار الاحاد ودفع باقي الاحتمالات المذكورة بالاصول المجمع عليها فبعد دفع ذلك كله يحكم ببناء العام على الخاص على وجه التخصيص بحكم قضاء العرف بذلك ولكن يقع الاشكال ح في وجه بناء العرف على ذلك لتعارض اصالة عدم السهو والنسيان والتقية التي مقتضاها كون الخاص مخصصا او ناسخا للعام باصالة الحقيقة في العام التي مقتضاها طرح الخاص والغاؤه وذلك لان اعتبار الاصول اما من باب الظن الشخصي او النوعي او التعبد العقلائي والاول فاسد والاخير يوجب اتباع الظن سواء كان حاصلا مع اصالة الحقيقة في العام او مع سائر الاصول المذكورة فلا وجه [illegible] في المقام واما الاخيران فان قلنا بكون اصالة الحقيقة على احد هذين الوجهين فكذلك سائر الاصول المذكورة فلا وجه لترجيح بعضها على بعض اللهم الا ان يفصل بالتزام كون اعتبار اصالة الحقيقة من باب الاول وسائر الاصول المذكورة من باب الظن النوعي لتكون هذه الاصول حاكمة بالنسبة الى اصالة الحقيقة ولكن يمنعه عدم الدليل على التفصيل في الاصول ويمكن دفع الاشكال من راس اما بناء على اعتبار الاصول حتى من باب التعبد العقلائي فبان اصالة الحقيقة في العام انما تقتضي تنزيل مدلوله منزلة المراد الواقعي من دون نظر الى شيء اصلا واما اخبار الاحاد النافية لاحتمال تعمد الكذب من المخبر بعد نفي احتمال المجازية والسهو والنسيان والتقية بالاصل ناظرة الى حكم العام ومبينة المراد منه عند ملاحظة الخاص مع العام فتكون هذه الادلة حاكمة على اصالة الحقيقة في العام نظير حكومة الاستصحاب بالنسبة الى اصالة البراءة في موارد تعارضهما بل وكذلك لو كان الخاص قطعي الصدور لحكومة اصالة الحقيقة فيه مع سائر الاصول المذكورة على اصالة الحقيقة في العام كما لا يخفى واما بناء على اعتبارها من باب الظن النوعي الناشي من الغلبة نظرا الى كون الغالب في الالفاظ ارادة معانيها الحقيقية وكذلك الغالب في كلام المتكلم هو عدم السهو والنسيان واجراء الكلام لبيان الواقع لا لاجل التقية ونحوها فوجه تقديم الخاص على العام ح هو كون مرجع اعتبار الاصول من باب الغلبة الى الاستقراء القطعي ولا ريب في كون

دايرة اصالة الحقيقة اوسع بالنسبة الى دايرة اصالة عدم السهو والنسيان والتقية ونحوها لعدم تاتي هذه الامور في
الكتاب العزيز وكذا التقية في السنة النبوية بخلاف احتمال ارادة المجاز لسريانه الى الجميع فالاستقراء في اصالة الحقيقة
في العام بالنسبة الى الاستقراء في سائر الاصول يشبه الاستقراء النوعي بالنسبة الى الاستقراء الصنفي فكما ان الاستقراء
الصنفي مقدم على النوعي لقوة الظن الحاصل منه بالنسبة الى الحاصل من النوعي كذلك فيما نحن فيه فهذا اوجه الوجه في تقديم
الخاص على العام في نظر اهل العرف بل الانصاف انه لو قلنا باعتبار الاصول اللفظية من باب الظن النوعي فلها ايضا تقديم
ايضا فاصالة الحقيقة في العام وان كانت كاشفة عن المراد لكنها نوعيا الا ان ذلك باعتبار لحاظ كون ذلك عند عدم العلم
بالقرينة فتكون اصالة اعتبار الخاص مستندة لا لانه حاكم عليها كما اسلفنا في الوجه الاول هذا وقد تلخص مما قررناه تعين
حمل العام على الخاص في الموارد المتقدمة ولكن مع ذلك قد شاع في السنة الاصوليين انه رب عام يقدم على الخاص وقد
ذكروا في ذلك وجوها احدها ان ذلك انما هو فيما اذا كان العام معمولا به بين العلماء كالعمومات الدالة على حرمة التصرف
في مال الغير والخاص مما اعرضوا عنه كالخبر الدال على جواز تمتع الزوج بامة زوجته وتقديم العام ح انما هو لكون الخاص
موهونا باعراض الاصحاب فلا يتوهم تخصيص العام المؤيد بالعمل وهذا الوجه ربما يظهر من الفاضل القمي وفيه ان الكلام
في تقديم الخاص على العام او بالعكس انما هو بعد اعتبارهما والخبر الذي اعرض عنه الاصحاب ساقط من درجة الاعتبار كما
لا يخفى وثانيها ما يظهر من صاحب الرياض من ملاحظة المرجحات الصدورية ووجه الصدور في تعارض العام والخاص
مطلقا فيقدم العام اذا كان موافقا لها وقد ذكر في مسئلة من زاد في صلوته الرباعية ركعة ما ملخصه ان العمومات تدل على
ان من زاد في صلوته ركعة فلا صلوة له ولكن وردت اخبار خاصة دالة على صحتها مع الجلوس في الاخيرة مقدار التشهد
وتلك الاخبار الخاصة موافقة لمذهب العامة وقد عمل بها الشيخ من الخاصة فتقدم العمومات عليها لمخالفتها للعامة
وفيه منع اعتبار ملاحظة المرجحات الصدورية ووجه الصدور في المتعارضين بالعموم والخصوص مطلقا كما قرر في محله بل
يكفي في تقديم الخاص على العام اعتبار الخاص بادنى مرتبة من مراتب الاعتبار لاستقرار بناء العرف عليه من دون التفات
الى قوة السند واحتمال ورود احدهما على وجه التقية دون الاخر وثالثها وهو التحقيق كون تقديم العام على الخاص
باعتبار خصوصية بعض المقامات كورود العام في مقام الامتنان مثل قوله خلق الله الماء طهورا او كونه بمنزلة المتعلي(?)
اباءه من التخصيص مثل قوله عليه السلام اجمع لك السهو في كلمتين اذا شككت فابن على الاكثر وقوله عليه السلام كل خبر خالف الكتاب
فهو زخرف وكل خبر خالف الكتاب لم اقله ومثل ادلة نفي الحرج والضرر ونحوهما او كونه معللا مثل قوله عليه السلام ماء البئر
واسع لا يفسده شيء الا ان له مادة ومن هذا القبيل العام الذي انضم اليه عمومات كثيرة متعاضدة بعضها مع بعض لكون
ذلك موجبا لقوة ظهور العام ولا يبعد تخصيص مثل هذه العمومات من مخصص وعن حسب السند لان الاخبار(?) يصلح
لتخصيصها الا المقطوع فما كان خاصا بالنسبة الى هذه العمومات فان قلت ان ما ذكرت من تقديم العام بسبب التعاضد انما يتم

لو كان

لو كان اعتبار الظواهر من باب الظن النوعي المحض لتقديم ما هو الاقوى منهما من العام او الخاص واما اذا كان اعتبارها من باب
التعبد المطلق فلا يكون تعارضهما من قبيل تعارض الاصل مع الدليل كما اسلفناه انفا والاصل لا يقدم على الدليل
وان كان معاضدا باصول شتى قلت ان ما ذكرته حسن لو كان عملهم من باب التعبد المحض وليس كذلك بل تعبدهم بذلك انما
من جهة ظن بحسب النوع لكون الوجه في تعبدهم ملاحظة غلبة الظن بالواقع من ظواهر الالفاظ فيكون الظن الحاصل من
العام بسبب الاعتضاد بغيره من العمومات غالبا على الظن الحاصل من الخاص ويوجب ذلك سقوط الخاص عن درجة الاعتبار
فان قلت ان ما اوردته على الفاضل القمي وارد عليك ايضا لان العام انما صار بسبب الاعتضاد اقوى وصار ذلك سببا
لوهن الخاص وسقوطه عن درجة الاعتبار فيخرج ذلك عن محل الكلام في تقديم العام او الخاص لكون ذلك فرع اعتبارهما كما تقدم
قلت ان الفرق بين المقامين واضح اذ بعد اعراض الاصحاب عن الخبر الخاص مثلا يخرج الخبر عن الحجية راسا فلا يبقى له اعتبار لا
فعلا ولا قوة بخلاف ما نحن فيه لان خروج الخبر الخاص عن الحجية فيما ذكرناه انما هو لمعارضة العام الاقوى بسبب الاعتضاد
وخروج الخبر عن الحجية بسبب تعارضه بدليل اقوى لا يوجب خروجه عن الحجية مطلقا حتى شانا والخروج عن مقام التعارض انما
هو مع عدم حجية احدهما اصلا كما في الخبر الذي اعرض عنه الاصحاب لوضوح ان الامر بين الحجة وغير الحجة لا مع عدم حجية احدهما
بسبب التعارض واما القسم الثاني اعني ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فيتعين الحكم فيه بكون الخاص
ناسخا لحكم بعض مدلول العام لما اجمع على الحكم بالتخصيص من تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح على الشارع الحكيم ولكن
يرد على المقام اشكال من وجهين احدهما لزوم طرح اكثر الاخبار الماثورة من الائمة عليهم السلام اذ الاخبار الخاصة الصادرة
من الصادق عليه السلام مثلا المنافية للعمومات الصادرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والائمة المتقدمين عليه واردة بعد حضور
وقت العمل بتلك العمومات فلا بد من طرح هذه الاخبار للاجماع على عدم النسخ بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وثانيهما لزوم
عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة وقد تفصوا عن الاشكالين بوجوه احدها
ما هو المعروف بينهم وربما يظهر من المحقق القمي ره ايضا من دعوى كون هذه الاخبار كاشفة عن وجود القرينة حال صدور
تلك العمومات فهذه الاخبار وان كانت مخصصة لها في الظاهر الا انها في الحقيقة كاشفة عن المخصص الواقعي ولا يلزم
عليه محذور وثانيها ما يظهر من الوحيد البهبهاني لانه بعد ان استبعد وجود القرينة عند صدور تلك العمومات كما
هو مبنى الوجه الاول لقضاء العادة بنقل هذه القراين الينا لو كانت لابتلاء المكلفين بها اجاب عن الاشكال بالتزام
كون هذه الاخبار مخصصات لتلك العمومات مع التزام كونها في حكم الناسخ لها وفي البيان بدعوى كون المخاطبين بتلك
العمومات مكلفين بالعمل بعموم تلك العمومات في الظاهر وان كان المراد الواقعي منها بعض افرادها على حسب ما تقتضيه
المصلحة في تكليفهم بالعمل بعمومها في مقام الظاهر فهذه الاخبار الخاصة الصادرة من الائمة عليهم السلام مخصصات واقعية
لها من حيث استكشافها القصد باحكام هذه العمومات ببعض مدلولها لانها في حكم الناسخ لاستلزامها رفع الحكم الثابت في

المخاطبين وان لم يكن ذلك نسخا حقيقيا لاختصاصه برفع الحكم الواقعي دون الظاهري بل علمهم بتلك العمومات يكون حكما ظاهريا ناشيا عن اعتقاد العموم الناشي عن القاء العموم من دون نصب قرينة على ارادة الخصوص لا حكما ظاهريا في حقهم لا يقال ان ما ذكرت من كون المخاطبين بالعمومات مكلفين بعمومها في الظاهر مناف للغرض المقصود من ارسال الرسل و نصب الاوصياء اذ الغرض المقصود من ذلك بيان الاحكام الواقعية فالقاء الامام العموم الى المخاطب من دون نصب قرينة التخصيص مناف للغرض المقصود من نصبه لانا نقول ان الغرض من ارسال الرسل ونصب الاوصياء انما هو تبليغ الاحكام اذا لم يمنع منه مانع ولم تقتض المصلحة خلافه كيف والنبي صلى الله عليه وآله لم يبلغ الاحكام الا تدريجا في زمان مديد لعل المصلحة في زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم هي عدم تحمل الناس بجميع الاحكام في ابتداء الامر مع عدم امكان بيان جميعها عادة في زمان واحد وثالثها ما يظهر من بعضهم من امكان اتيان النبي صلى الله عليه وآله للاوصياء بنسخ بعض الاحكام في الازمنة المتاخرة عن زمنه وغاية ما يلزم هنا الحكم باقي الى زمان الثلاثة ورفعه بعد ذلك الزمان فانه يصح كونه منسوخا في ذلك الزمان فهذه الاخبار الخاصة بيان لما اوحى به النبي صلى الله عليه وآله وسلم من نسخ الحكم بعد زمان صدور هذه الاخبار والقدح المشتهر من الاجماع على بطلان النسخ بعد النبي صلى الله عليه وآله هو انشاء النسخ من الامام لا بيان النسخ على وجه يتضمن الحكاية عن النبي صلى الله عليه وآله هذا ولكن الاقرب في الجواب من الاشكال هو الوجه الاول لبطلان الاخيرين من هذه الوجوه بالاجماع اذ الظاهر انعقاده على بطلان النسخ بكلا معنييه اما الوجه الثاني فهو بعيد جدا وان كان محتملا والاستبعاد عن الوجه الاول في غير محله لان العادة انما تقتضي بنقل القرائن لو كان المكلفين في زمان صدور العمومات المذكورة متمكنين لاخذ الاحكام من الائمة عليهم السلام وليس كذلك اذ المتدينون بدينهم في عصرهم لم يكن الا قليل من الناس لكون اكثرهم الا من شذ يرجع الى مخالفينا للائمة عليهم السلام وما ذكرناه يحصل مع عدم خلو الاخبار الخاصة المنافية للعمومات من وجوه اربعة احدها ان يكون مخصصا حقيقيا وهو الخبر الخاص الصادر من النبي صلى الله عليه وآله قبل حضور وقت العمل بالعام وثانيها ان يكون ناسخا حقيقيا وهو الخاص النبوي الصادر من النبي بعد حضور وقت العمل بالعام وثالثها ان يكون ناسخا في الظاهر مخصصا في الواقع كالخاص الامامي على ما هو مقتضى الوجه الثالث ورابعها ان لا يكون ناسخا ولا مخصصا كالخاص الامامي بناء على ما هو مقتضى الوجه الاول ثم ان ما قدمناه من صور تقدم العام وتاخر الخاص انما هو فيما علم تاريخ زمان الحاجة الى العمل بالعام وتاريخ صدور الخاص واما اذا اشتبه تاريخهما او تاريخ احدهما فهنا اقسام ثلثة احدها ان يجهل تاريخ كليهما وثانيها ان يعلم تاريخ زمان الحاجة ويجهل تاريخ صدور الخاص وثالثها صورة العكس ولا اشكال في الاول من حيث ترجيح احتمال التخصيص لغلبته بالنسبة الى النسخ واما الاخيران فربما يحكم بتاخر مجهول التاريخ عن معلومه والحق ان مقتضى اصالة تاخر الحادث فان كان المجهول هو زمان الحاجة الى العمل بالعام يحكم بتاخره عن زمان صدور الخاص فيكون الخاص مخصصا للعام وان كان هو زمان صدور الخاص يحكم بتاخره عن زمان الحاجة

فيكون الخاص ناسخا لحكم بعض مدلول العام كما تقدم وفيه نظر لان ان اريد منه استصحاب التاخر فهو غير مسبوق بحالة سابقة وان اريد استصحاب عدم تحقق المجهول في زمان تحقق المعلوم من الخاص وزمان الحاجة ففيه ان استصحاب عدم تحقق زمان الحاجة في زمان صدور الخاص فيما كان زمان الحاجة مجهولا وزمان صدور الخاص معلوما وان كان مثبتا للتخصيص اذ المعتبر فيه ليس الا عدم تحقق زمان الحاجة في زمان صدور الخاص لا تاخره عنه الا ان العكس اعني استصحاب عدم صدور الخاص في زمان الحاجة فيما كان زمان صدوره مجهولا وزمان الحاجة معلوما لا يثبت تاخر صدور الخاص عن زمان الحاجة حتى يحكم بكون الخاص ناسخا للعام لان الاصل ان قلنا باعتباره من باب الاخبار فقد تقرر في محله عدم نهوضها لاثبات اعتبار الاصول المثبتة وان قلنا باعتباره من باب بناء العقلاء كما هو الظاهر منهم في مباحث الالفاظ فهو وان كان مثبتا مع اللوازم الشرعية والعادية الا ان مقتضاه هو الحكم بالتقارن على سبيل ما كان مجهول التاريخ هو زمان الحاجة او زمان صدور الخاص اذ الاصل عدم تقدم احدهما على الاخر ومقتضاه الحكم بتقارنهما فلا يلزم من الحكم بكون الخاص ناسخا وكذا التخصيص اذ الحكم بالتخصيص لا بد فيه من اثبات عدم تقدم زمان الحاجة على زمان صدور الخاص لكون الخاص بيانا للمراد من العام والبيان لا بد ان يتقدم على زمان الحاجة بخلاف الحكم بالنسخ لا يمكن مع تقارنهما وكذا مع تاخر زمان الحاجة اللهم الا ان يمنع الحكم بالتقارن لندرته بل لعدم تعقله فيما كان العام والخاص من قبيل القول دون الفعل والتقرير على نحو ما سلف في صدر المبحث وكيف كان فالغالب هو صورة التقدم والتاخر لا التقارن فيرجح احتمال التخصيص لغلبته بالنسبة الى النسخ هذا ويمكن ترجيح احتمال التخصيص على النسخ في جميع الاقسام الثلثة لغلبته بالنسبة اليه هذا ان قلنا باعتبار الغلبة في مثل المقام والا كما هو التحقيق اذ الغلبة انما تعتبر في مقام تعيين المرادات حيث تعلق اللفظ ظهورا لا في مثل المقام الذي مرجع الشبهة فيه الى الشبهة في الموضوع العرفي الناشية من العلم اجمالا بكون الخاص مخصصا او ناسخا فيمكن الحكم في جميع الاقسام الثلثة بالقاء العام والخاص في مورد تعارضهما والرجوع الى مقتضى الاصول العملية والمسئلة ذات وجوه ثلثة كما يظهر مما اسلفناه والحال في الاقسام الثلثة المذكورة نظير ما ذكروه في مبحث الحقيقة الشرعية لانهم حيث ذكروا الثمرة على القول بثبوت الحقيقة الشرعية يجب حمل خطابات الشارع على المعاني الشرعية اورد عليه بانه انما يتم حيث كان الاستعمال من الشارع تعيينيا لا تعينيا اذ على الثاني لا بد من معرفة تاريخ النقل وتاريخ صدور الخطاب اذ مع جهالة تاريخهما لا بد من التوقف ومع معلومية تاريخ احدهما لا بد من الحكم بتاخر مجهول التاريخ لاصالة تاخر الحادث فان كان معلوم التاريخ هو النقل يحكم بتاخر صدور الخطاب ويحمل الخطاب حينئذ على معناه الشرعي وان كان هو صدور الخطاب يحكم بتاخر النقل ولا بد حينئذ من حمل الخطاب على معناه اللغوي ويرد عليه ايضا ما اشرنا اليه من انه ان اريد منها استصحاب التاخر فهو غير صحيح وان اريد استصحاب العدم فاصالة عدم النقل حين صدور الخطاب فيما علم تاريخ صدور الخطاب دون النقل وان كان موجبا لحمل الخطاب على معناه اللغوي اذ يكفي فيه عدم ثبوت النقل في زمان صدور الخطاب الا ان اصالة

عدم صدور الخطاب حين النقل فيما علم تاريخ النقل دون صدور الخطاب لا يكفي في حمل الخطاب على معناه الشرعي الا
على القول بالاصول المثبتة اذ لابد في حمله عليه من اثبات تاخر صدور الخطاب عن زمان النقل كما هو واضح هذا ويمكن دفع
اعتبار اصالة عدم النقل حين صدور الخطاب هنا وكذا اصالة عدم تحقق زمان الحاجة حين صدور الخاص فيما نحن فيه لعدم
نهوض الاستصحاب لاثبات اللوازم العادية والعقلية وحمل الخطاب على معناه اللغوي من قبيل اللوازم العرفية لعدم النقل
حين صدور الخطاب فلا يثبت بالاصل وكذلك التخصيص من الاثار العرفية لعدم تحقق زمان الحاجة حين صدور الخطاب
فلا يثبت بالاصل ولم يثبت بناء العقلاء ايضا على اعتبار الاستصحاب في خصوص المقام حتى يستند اليه في اثبات اللوازم
العرفية في المقام فيحصل مما قررناه انا ان قلنا باعتبار المثبتة في امثال المقام يتعين ترجيح احتمال التخصيص في الاقسام
الثلثة المتقدمة والا كما هو التحقيق يتعين الرجوع الى الاصول العملية فيها فتامل **ومنها** ما لو علم تقدم الخاص على
العام فان كان العام صادرا قبل حضور وقت العمل بالخاص يتعين فيه الحكم بكون الخاص مخصصا للعام لكون احتمال نسخ العام
للخاص مبنيا على جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وهو ضعيف لا يقال الخاص بيان للعام فلو كان مخصصا له والبيان لا بد
ان يتاخر عن المبين بالفتح والفرض هنا تقدم الخاص على العام فكيف يجعل مخصصا له لانا نقول المتقدم هو ذات المبين
بالكسر ووصف البيانية متاخر عن العام وهو كاف في المقام كما نبه عليه جماعة وان كان صدور العام بعد حضور وقت العمل
بالخاص فقد اختلفوا فيه على قولين فقيل بكون العام ناسخا للخاص كما عن الشيخ والمرتضى ره وقيل بكون الخاص مخصصا للعام
كما عن جماعة من المتاخرين والاقرب هو الاول لا لاجل لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة كما كان يلزم في القسم السابق لعدم
لزومه في المقام كما لا يخفى بل لاجل كون التخصيص مخالفا للاصل حقيقة لا يصار اليه الا بدليل بخلاف النسخ لان الخاص اذا كان مخصصا
للعام يكون العام مجازا في الباقي والخاص قرينة عليه ولا ريب في عدم كفاية ذات القرينة في صحة المجاز بل لابد
مع ذلك من التفات المتكلم والمخاطب اليها والاصل عدم التفاتهما اليها لان فرض البحث في كلام الشارع الحكيم فخرج
من مباحث الالفاظ التي مبناها على ملاحظة المحاورات العرفية لا ريب ان الاصل هو عدم التفات المخاطب بالعام اليها
هذا بخلاف النسخ اذ لا يعتبر فيه الا ملاحظة الخطابين من ثانيهما ناسخ ورود احدهما بعد حضور وقت العمل بالاخر وبدونه
ما جزالى التفات المخاطب بالناسخ الى الحكم المنسوخ فلا بد من ترجيح احتمال النسخ على احتمال التخصيص اللهم الا ان يدفع
ما ذكرناه بغلبة التخصيص بالنسبة الى النسخ لو قلنا باعتبارها في امثال المقام كما اسلفناه هذا كله فيما لو ورد العام قبل
حضور وقت العمل بالخاص او بعده وان لم يعلم ذلك بان يعلم تاريخ زمان الحاجة ويجهل تاريخ صدور الخاص او بالعكس
او يجهل تاريخ كل منهما فهو كل من الاقسام الثلثة يرجح احتمال التخصيص لغلبته بالنسبة الى النسخ وتحقيق الحال في المقام
يظهر من ملاحظة ما قدمناه في القسم السابق **ومنها** ما لو جهل تاريخ كل من العام والخاص واحتمل تقدم كل منهما
فيتعين احتمال التخصيص للغلبة التي اشرنا اليها وينبغي التنبيه على امور **الاول** ان ما قدمناه من الحكم بكون الخاص مخصصا للعام

في صورة تقدم الخاص على العام انما يتجه حيث كان الخاص مقترنا بما يدل على استمرار الحكم لكون الخاص حينئذ صالحا لان يكون
قرينة على تخصيص العام واما في غيره فيتعين كون العام ناسخا للخاص وذلك لان الدال على بقاء الحكم بمقتضى وجوه احدها
استصحاب الحكم الثابت وهذا الاستصحاب مجمع عليه فيما بينهم لكون استصحاب الحكم المنسوخ اجماعيا وهذا التامل هو الذي لم
يكن هنا عموم او اطلاق لفظي بحسب الازمان كما اذا ثبت الحكم الخاص بالدليل اللبي كالاجماع ونحوه والا فلا معنى للاستصحاب
مع وجود الدليل وثانيها الاطلاق او الدليل اللفظي الدال على حكم الخاص كما اذا ورد النهي عن اكرام فساق العلماء من دون
تقييد بزمان ثم ورد بعد ذلك الامر باكرام العلماء وثالثها العادة بان يعلم من عادة المولى ابقاء احكامه الصادرة عنه ورابعها
الاستقراء بان يستقرأ اغلب احكامه ويجد اكثرها مستمرا ويلحق المشكوك بالغالب وخامسها اقتران الدليل بدليل على
عموم الازمان بان يقول لا اكرم زيدا ابدا فاذا ورد حكم خاص ثم حكم عام فان كان الدال على بقاء الحكم الخاص هو الاستصحاب فالخاص
لا يصلح لتخصيص العام لعدم جريان الاصل مع وجود الدليل وهو العام فلا بد ان يكون العام ناسخا له وان كان هو الاطلاق
يدور الامر بين تقييد الاطلاق الدليل وتخصيص العام ولا ريب ان التقييد اولى من التخصيص كما تقرر في محله فيكون العام
ايضا ناسخا له وان كان هو العادة فلا ريب ان عادة المولى انما تجري على بقاء احكامه واستمرارها مع عدم ورود دليل
يدل على خلاف الحكم السابق عنه والا فهو حاصل في المقام وهو العام فيكون ناسخا له ايضا وان كان هو الاستقراء فهو
متفرع فيما ورد دليل على خلافه اذ لا يتجه كون الاستقراء المفيد مقدما على النص فيكون العام ايضا ناسخا له وان كان
هو اللفظ الدال على عموم الازمان يدور الامر بين تخصيص الخاص بحسب الازمان وتخصيص العام بحسب الافراد فح
يصلح عموم الازمان في الخاص قرينة على تخصيص العام بحسب افراده وما قدمناه من الحكم بكون الخاص مخصصا للعام فيما
تقدم على العام انما يتجه في هذا القسم خاصة فان قلت ان جميع الاحكام الشرعية من هذا القبيل لما ورد في الاخبار من
استمرار احكام نبينا صلى الله عليه وآله وسلم الى يوم القيمة مثل قولهم عليهم السلام حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرام محمد
حرام الى يوم القيمة قلت اولا ان هذا الخبر ومضاهيه وارد في مقام بيان استمرار شرع نبينا صلى الله عليه وآله وسلم الى
يوم القيمة لا في مقام بيان استمرار خصوصيات احكامه كلا ولا ريب انه مع نسخ بعض احكامه يصدق استمرار احكامه
كلا ويصدق بقاء شرع محمد صلى الله عليه وآله وسلم الى يوم القيمة وثانيا انه لو كان المراد من هذا الخبر ونحوه استمرار جزئيات
احكامه الى يوم القيمة لزم تخصيصه بالاحكام المنسوخة لا محالة ولا ريب في كون هذا الخبر بعد لزوم ابائه من التخصيص
تخصيصه مع ذلك بالاحكام الكثيرة المنسوخة مستهجن عرفا فلا بد من تاويله بما اشرنا اليه **الثاني** انهم
قد اختلفوا في التخصيص محل النزاع في المسئلة فيظهر من جماعة منهم الفاضل القمي ره اختصاصه بالعام والخاص مطلقا فلا تجري
اقوال المسئلة في العامين من وجه واستشكل الفاضل المذكور فيه لوجوه احدها ان العامين من وجه لا يخلوا اما ان العام
الخاص على الاطلاق بل لهما من وجه خاصان من وجه فلا اشكال في اشتراك البحث وثانيها عدم شمول ادلة البحث للعامين

من وجه لانهم يعملون في مثل هذه الادلة الخاص بيانا للعام ويقيمون الكلام فيه على جواز تأخير البيان وعدم لاتم في
العامين من وجه لكون كل منهما مستغنيا بالنصف بالاخر من استعداد البيانية والمبينية وصيرورة احدهما بيانا للاخر
في بعض الاوقات وتخصيصا بالاخر ليس بذاته بل انما هو بمعونة المرجحات الخارجية التي قدمت على الاخر ثم التبهات
قولهم في بعض صور المسئلة بني العام على الخاص اتفاقا او على الاقوى لا يجري في العامين من وجه اذ لو اريد من بناء العام
على الخاص فيهما بناء كل منهما على الاخر يلزم تساقطهما وبطلانهما راسا وان اريد بناء احدهما على الاخر يلزم الترجيح بلا
مرجح ولا مرجح في انفسهما كما هو المفروض لان من حيث محض العموم والخصوص والاعتماد على المرجحات الخارجية ليس من
جهة بناء العام على الخاص بل من جهة ترجيح احدهما على الاخر في مادة التعارض وبالجملة المعارضة بين العامين من وجه
مثل المعارضة بين المتناقضين لا بد فيه من ملاحظة المرجحات الخارجية في التخصيص ويظهر من المدقق الشيرواني عموم
النزاع للقائلين واستشهد له بوجهين احدهما ان محقق الاصوليين قد استدلوا على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب باية
عدة الحامل المتوفى عنها زوجها اعني قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقوله تعالى الذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا الاية مع كون النسبة بينهما عموما من وجه واجاب عنه الفاضل القزويني
بان تخصيص اية عدة الوفات باية عدة الحامل بمعونة القرينة الخارجية لا يوجب كون البحث في بناء العام على الخاص
يتناول ما هو من القائلين وقال هذا على مذهب العامة واما الامامية فلما كان مذهبهم اعتبار ابعد الاجلين فجمعوا
بين الايتين على غير صورة التخصيص المصطلح الى اخر ما ذكره وثانيهما ما يظهر من صاحب المعالم لانه بعد ذلك استدلالهم
على تقديم الخاص على العام في صورة تقدم الخاص عليه بانا لو لم نخصص العام والغينا الخاص لزم الغاء القطعي بالظني
قال في الحاشية انما علمنا منه في الاصل لان الاية الا في بعض صور المعارضة وهو ما يكون فيه الخاص متناولا من جهة عموم
ليكون متناول الدلالة اذ لو كان لعموم من جهة اخرى لم يكن قطعيا فليتامل انتهى قال الفاضل القزويني والظاهر انه اراد ما يكون
فيه الخاص متناولا من جهة عموم ما كان جزئيا حقيقيا مثل المثال الذي سنذكره فان الخاص الكلي ايضا عام وظاهر في معناه
لا قطعي وحسب الفاضل المدقق انه اراد بذلك ما كان الخاص اعم من وجه من العام وجعل ذلك شاهدا على عموم محل
النزاع بل جعله صريحا فيه فلك وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه لا وجه لجعل المعارضة بين العام والخاص المطلقين من صور
المسئلة شاهدا بل صريحا بل هو الاقرب واما ثانيا فلان مقتضى المثال ان يكون الدليل الذي ذكره في الاصل من ان العمل بالعام
يقتضي الغاء الخاص دون العكس جاريا في المعنيين وهو ما الاساس اي في العام والخاص من وجه لعدم الفرق بينهما انتهى
والموافق للتحقيق هو ما ذكره المدقق الشيرواني لان الذي يقتضيه التدبر في مساق كلمات العلماء هو كون البحث هنا من بناء
العام على الخاص من حيث هو مع قطع النظر من تعيين الدليل منهما في مقام العمل وذلك لان البحث عن العام والخاص تارة
يقع من تشخيص الدليل وتعيينه في مقام التعارض وحده في مقام العمل واخرى من بناء العام على الخاص بمعنى بيان المراد

الاخر

الواقعي من العام بان المراد منه ما عدا الخاص على وجه التخصيص او النسخ او هو ناسخ له مع قطع النظر من حصول العلم في
الخارج ومن دون التفات الى ان اللازم في مقام العمل ماذا والاول موضوع البحث في مبحث التعادل والترجيح وقد ذكرنا
فيه حكم العام والخاص مطلقا ومن وجه والثاني موضوع البحث هنا ولا يتفاوت الحكم في الاقسام المتقدمة في اصل المسئلة
بكون التعارض بين العام والخاص مطلقا او من وجه غاية الامر عدم تميز المخصص منهما بحسب الخارج في الثاني وقد عرفت ان
البحث هنا مع قطع النظر عن تميزه لذلك تشاكل الاقسام المتقدمة تجري ايضا لان العامين من وجه اما ان يعلم تاريخهما او يجهل
وعلى الاول اما يعلم تقارنهما او تاخر احدهما عن الاخر وعلى تقدير تاخر احدهما اما ان يكون المتاخر واردا قبل حضور وقت
العمل بالمتقدم او بعده ثم يختلف الحكم في ذلك فيما اذا ورد عام ثم ورد خاص بعد حضور وقت العمل بالعام لانه لو كان من
قبيل العام والخاص مطلقا فقد تقدم تعيين الحكم بكون الخاص ناسخا للعام لئلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة واما لو
كان من قبيل العامين من وجه فيصير العام المتقدم خاصا بالنسبة الى العام المتاخر باخراج مادة الاجتماع في تحت العام المتقدم
كما هو مقتضى ورود العام المتاخر بعد حضور وقت العمل بالعام المتقدم لانه بعد ما هو مقتضى تعيين كون مادة الاجتماع
مرادة منه لئلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة فيتعين كون العام المتقدم مخصصا للعام المتاخر او كون العام المتاخر ناسخا له
فيصير هذا القسم نظير ما لو ورد خاص ثم ورد عام بعد حضور وقت العمل به على ما بينهما عموم مطلق على ما تقدم من اختلاف الشيخ
والمرتضى وجماعة من المتاخرين في كون الخاص مخصصا او العام ناسخا ولكن اختلاف الحكم في هذا القسم لا يستلزم فيما ذكرناه
من عدم الاختلاف اذ هذا الاختلاف انما نشأ من خصوصية المقام لا من حيث بناء العام على الخاص على وجه النسخ او التخصيص
او كون العام ناسخا له من حيث العموم والخصوص **الثالث** اذا ورد عام ثم ورد خاص وورد بعده خاص اخر فهل يخصص
العام اولا بالخاص الاول ثم يلاحظ النسبة بينه وبين الخاص الثاني كما يظهر من النراقي فربما يكون بين العام والخاص الثاني
اذ لوحظ معا عموم مطلق ولكن اذا خصص اولا ثم لوحظت النسبة بينه وبين الخاص الثاني انقلب النسبة فتصير عموما من وجه
او لا يلاحظ النسبة بينه وبين الخاصين في ان واحد تنزيلا للعام الى خاص واحد كما اختاره اكثر العلماء ولا اكثر المحققين
ولا اكثر العرفيين والنسبة بين العام وكل واحد من الخاصين عموم مطلق فان لوحظت النسبة بين العام والخاصين معا
تنزيلا للعام الى خاص واحد يخصص بهما العام لكون النسبة حينئذ بينهما عموما مطلقا وان خصص العام بالخاص الاول ثم لوحظت
النسبة بين ما بقي من العام والخاص الثاني يتوقف لكون النسبة بينهما حينئذ عموما من وجه ومادة الاجتماع الاصولي العرفي
مادة الافتراق الاصولي الغير العرفي والعرفي النحوي والاقرب هو القول الثاني اذ الخاصان كاشفان عن المراد الواقعي
من العام في مرتبة واحدة وتقدم ورود احدهما قبل الاخر لا يوجب ملاحظة التعارض بين العام والخاص الاول وحده مع
تقارنهما او لا ثم ملاحظة التعارض بين العام المخصص والخاص المتاخر غاية الامر انه مع اختلاف صدورهما الخاصين
يختلف زمان صدور البيان من الشارع وهو بذلك لا يؤثر في معارضتهما مع العام وكشفهما عن المراد من العام ثم لو كان

احد الخاصين متصلا والاخر منفصلا يخصص العام اولا بالمتصل ثم تلاحظ النسبة بينه وبين المنفصل والوجه فيه واضح
لان العام مع مخصصه المتصل دليل واحد لا تعارض بينهما اصلا لعدم حصول ظهور الكلام الا بتمامه فالمعارضة هنا انما
هي بين العام المخصص والخاص المنفصل خاصة واما اذا ورد عامان بينهما عموم من وجه وورد ايضا خاص بينه وبين احد العامين
عموم من وجه وبينه وبين الاخر عموم مطلق فيخصص به اولا العام الذي هو خاص بالنسبة اليه ثم تلاحظ النسبة بين المخصص
والعام الاخر وقد ينقلب النسبة بينهما بعد تخصيص احدهما فيتغير حكمهما وتحقيق الكلام في المقام يأتي في بحث التعادل
والترجيح انشاء الله تعالى **الرابع** انه قال في الفصول الاول ورود حكم ايجاب او تحريم على سبيل العموم وفعل النبي صلى الله
عليه وآله وسلم في بعض موارده ما يخالفه كشفت عن ثبوت ذلك الحكم المخالف في حقه فقط اصلا لان العموم المذكور مثلا
لو دل الاشتراك الحاصل عليه منه ولو بعمل يقتضي ذلك ثبوت الحكم في حق الامة ايضا نظرا الى عمومات التاسي فيخصص به العام
اولا ثم لان التحقيق ان عمومات التاسي تعارض عموم ذلك العام معارضة العامين من وجه فيستدعي ترجيح احدهما من
مرجح فان تحقق هناك مرجح كضعف عموم العام بكثرة ورود التخصيص عليه وقوة عموم التاسي لندرة وروده عليه ونحو
ذلك او بالعكس تعين الاخذ بمقتضاه والا فاللازم التوقف لانتفاء المرجح وما قيل ان المخصص لعموم العام ليس عموم
التاسي وحده بل هو مع الفعل وهو اقوى فيه نظر اذ التنافي بين العامين انما نشأ بسبب الفعل فلا اختصاص له باحدهما
اذ كما يمكن تخصيص العام بعموم التاسي مع الفعل كذلك يمكن تخصيص عموم التاسي بعموم العام مع الفعل لان العبرة في مقام
التعارض بنفس الدليل لا بدليل الدليل والا لم يتحقق لنا في الادلة دليل خاص اذ مرجع حجية كل دليل الى دلالة تامة و
الفعل هنا خاص وان كان دليل حجيته عاما فيجب تخصيص العام به لانا نقول انا نمنع ما ذكر اذ كان الخاص في نفسه وان كان
التعارض بين دلالتي العامين كما في المقام فان الفعل متحقق بعنوان احد العامين وليس بدال ثم ما ذكرناه في الحكم الايجابي
والتحريمي يجري في سائر الاحكام الثلاثة ايضا انتهى وفيه نظر من وجوه احدها ان تسليمه لكون الفعل دليلا وكون عموم
التاسي دليل الدليل لا يخلو من مناقشة بل يمنع انه فرق بين الدليل والدال لان الدليل هو ما يستدل به باعتبار شئ
والدال ما يستفاد العلم بشئ اليه والفعل من حيث هو ليس بدال على شئ اصلا وانما يدل فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم
على ثبوت الحكم المتعلق به في حقنا انما هو بواسطة عمومات التاسي مثل قوله تعالى ولكم في رسول الله اسوة حسنة فالفعل
مع هذا العموم مثلا دال على ثبوت الحكم المتعلق به في حقنا والدليل عليها الاية من حيث كونها قول الله تعالى المؤمن
من الكذب والخطاء فالفعل بنفسه ليس بدليل ولا دال حتى يحكم على سائر الموارد لان خبر الواحد مثلا من حيث كونه
مفهما للمعنى بواسطة اصالة الحقيقة دال وباعتبار كونه قول معصوم وحكاية عنه دليل والعجب انه مع اعترافه بكون الفعل
متحققا بعنوان احد العامين وغير دال على شئ كيف سلم كونه دليلا وعمومات التاسي دليل الدليل وثانيهما مع تسليم كون
الفعل دليلا لا وجه لانكار فرض المعارضة بينه وبين العام والعدول عنه الى فرضها بين ذلك العام وعمومات التاسي

وليس ذلك الا خروجا عن قانون التعارض اذ لا فرق في باب التعارض بين كون الدليلين او احدهما دليلا بنفسه او بواسطة
كما لا يخفى وثالثها انه اذا فرض التعارض بين ذلك العام وعمومات التاسي فاسد لحكومة ادلة التاسي بالنسبة الى العمومات المثبتة
للتكليف في مورد التعارض حالها حال غيرها من ادلة العلماء التعارض بينهما في ابواب الفقه كما لا يخفى **تنبيه** اعلم
ان الثمرة المهمة لهذه المسئلة لاجماعهم على انتفاء احتمال النسخ في اخبار الائمة عليهم السلام فلم يبق مورد لتعارض احتمال النسخ
باحتمال التخصيص الا في الكتاب والسنة النبوية والاخبار المروية من النبي صلى الله عليه وآله وسلم الينا ضعيفة غالبا
وتاريخ نزول الايات مضبوط لجهالة فلم يبق مورد يتعارض فيه الاحتمالان حتى يلتمس الترجيح بالامور المقررة في هذا
المبحث **اصل** لا اشكال في تخصيص الكتاب بالكتاب ولا في تخصيصه بالاجماع او بالخبر المتواتر واختلفوا في جواز
تخصيصه بخبر الواحد على اقوال ثالثها التفصيل بتجويزه ان خص قبله بدليل قطعي ورابعها التفصيل بتجويزه ان خص قبله
بمنفصل قطعيا كان او ظنيا وخامسها التوقف وليعلم ان محل النزاع انما هو فيما لم يكن مستفاد العام الكتابي من قبيل الاصل
كالايات المستدل بها على اعتبار اصالة البراءة والا فلا اشكال في جواز تخصيص مثل ذلك بخبر الواحد كيف ولو لم يجز ذلك
للزم عدم جواز العمل بخبر الواحد في مقابل اصالة البراءة لكون قوله تعالى وما يكلف الله نفسا الا وسعها ونحوه من جملة
ادلة اصالة البراءة الا ان ذلك ليس تخصيصا كما لا يخفى فالعمل بخبر الواحد في مقابل مثل هذه الايات لا يرد نقضا على المانع
كما صدر من بعض الافاضل واذا عرفت هذا فاعلم ان المانعين قد تمسكوا بوجوه مرجعها الى وجهين احدهما منع وجود
المقتضي للجواز والاخر اثبات المانع اما الاول فلعدم الدليل على حجية خبر الواحد حتى يشمل الاطلاق لان ادلة الاصل على العمل
بالاجماع على استعماله فيما لا يوجد دلالة اذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به وهذا هو المحكي عن المحقق
وتوضيحه ان الدليل على اعتبار خبر الواحد اما هو الاجماع او السيرة او الايات او الاخبار او دليل الانسداد وشئ منها لا
يثبت حجيته في مقابل الكتاب اما الاجماع فلوجود الخلاف في المسئلة ومنه يظهر الجواب عن السيرة واما الايات فلعدم
تماميتها ولا نهاها واما الاخبار فلان المتيقن منها هو حجية خبر الواحد فيما لم يخالف الكتاب واما دليل الانسداد فلمنع الانسداد في
مورد الايات لحصول العلم الشرعي منها والجواب انه ان اريد من الاجماع الاجماع العملي فلا ريب ان اصحاب الائمة
عليهم السلام والعلماء في زمن الائمة كانوا يستدلون بالاخبار ومع من دون ان يفرقوا بين ما كان في مقابل الكتاب وغيره وكانوا
يخصصون بها عمومات الكتاب ويقيدون اطلاقاته ولم يظهر من احد منهم منع تخصيص عموم اوفوا بالعقود مثلا
بالاخبار واستنادا الى كونه تخصيصا للكتاب بخبر الواحد كما لا يخفى على من تتبع احوال اصحاب الائمة عليهم السلام وكيفية
سلوك العلماء في الكتب الفقهية ومنه يظهر ضعف منع السيرة ايضا واما الايات فعلى تقدير تماميتها ولا نهاها لا
فرق في مفهومها بين المقام وغيره وكذلك الاخبار لان المستفاد منها كما سيجئ في محله هو حجية خبر الثقة مطلقا واما
دليل الانسداد فلا ريب ان من استند اليه في اثبات حجية خبر الواحد انما هو باب الظن المطلق كما يظهر من صاحب

المعلوم اما الظن المطلق كما يظهر من غيره لابد ان يلتزم باجمال ظواهر الكتاب عموما وخصوصا للعلم الاجمالي بمجازية كثير منها
لما صدر عن الائمة عليهم السلام من الاخبار وعدم تميز هذه الاخبار من بين الاخبار الموجودة بايدينا كيف ولو قال ببقاء
ظواهره على حالها لم ينسد باب العلم اصلا اذ لا اقل من العمل بعمومها فيما هو مورد الشبهة مثل ما دل على اصالة البراءة
وحلية البيع ونحوهما وقد يجاب عن الدليل المذكور على سبيل القلب بانه لا دليل على حجية الكتاب في مقابل الخبر
الخاص لان الحجة عليها هو الاجماع وهو غير متحقق في المقام لمخالفة جماعة في تخصيص الكتاب بخبر الواحد فكيف يجي
الاجماع وعدم الاعتناء بخلافهم وفيه ما لا يخفى من الضعف لانه ان اريد من عدم حجية الكتاب في مقابل الخبر عدم حجيته
بحسب السند فهو واضح البطلان لكونه قطعي الصدور وان اريد عدم حجيته بحسب الدلالة بمعنى عدم جواز الاعتماد بدلالته في
مقابل الخبر المخالف له ففيه ان اعتبار ظواهر الالفاظ انما هو من باب الاصل بمعنى بناء العقلاء على اعتبار اصالة الحقيقة
ما لم تقم قرينة على خلافها فاذا رجع اليه من ظواهر المراد موقوف على اثبات القرينة على خلافها فما لم تقم القرينة عليه
تحمل على ظاهرها فالمانع من حجية خبر الواحد في مقابل الكتاب مستظهرا لان المانع يمنع صلوح الخبر للقرينية على دفع اليد
عن اصالة الحقيقة في عموم الكتاب والخصم ان يثبت ذلك لا يمنع حجية ظواهر الكتاب في مقابله اللهم الا ان يقال ان
اعتبار ظواهر الكتاب كان من باب الاصل فيعمل بها ما لم تثبت قرينة على خلافها فكذلك اعتبار الخبر ايضا من باب الاصل
لعدم جواز التمسك على فرض خصوصية الاخبار باصالة عدم الغفلة والسهو واصالة عدم صدوره تقية او غيرها
من الاغراض الداعية الى بيان خلاف الواقع فتكون اصالة الحقيقة في العام معارضة بهذين الاصلين فلا يبقى وجه
لتقديمها عليهما لان هذين الاصلين موضوعيان كما كان بالنسبة الى اصالة الحقيقة في عموم الكتاب لان هذين الاصلين
لا اعتبار بهما الا بضميمة الادلة الدالة على حجية خبر الواحد بجعل الخبر دليلا وقرينة بالنسبة الى اصالة الحقيقة في العام كما لا يخفى
واما الثاني اعني اثبات المانع فيرجع الى امور **احدها** ما تمسك به جماعة من ان عام الكتاب وخاص الخبر اذا
تعارضا فلا بد من ترجيح الاقوى منهما وعام الكتاب اقوى لكونه قطعيا بخلاف خاص الخبر لكونه ظنيا وفيه ان معارضة
الخبر بالكتاب ليس بحسب السند كيف والكتاب قطعي الصدور بل معارضتهما انما هي بحسب الدلالة بمعنى كون الخبر
بعد اعتبار سنده معارضا للكتاب بحسب الدلالة وقد عرفت ان خاص الخبر من هذه الجهة دليل بالنسبة الى اصالة
الحقيقة في العام لكونه بالنسبة اليها رافعا لموضوعها لكون موضوع اصالة الحقيقة مقيدا بعدم البيان والخبر الخاص
في حكم البيان الحقيقي فيكون خاص الخبر اقوى وقد عرفت عدم مدخلية قوة الكتاب بحسب السند في المقام ومما ذكرنا يظهر
ان ما اورد على قولهم في مقام الجواب عن الدليل المذكور بان عام الكتاب وان كان قطعي الصدور الا انه ظني الدلالة
وخاص الخبر وان كان ظني الصدور الا انه قطعي الدلالة لان الخاص ايضا ليس بقطعي الدلالة سيما اذا كان عاما بالنسبة الى
ما تحته لاحتمال مجازية التعريف الخصيص من انواع المجاز مضافا الى احتمال التخصيص فيما كان عاما من حيث الاضافة الى العام

وفيه

قطعي بهذا اللحاظ وهو لا يستلزم قطعيته مطلقا ضعيف لخروجه عن محل النزاع لكون الكلام في المقام في تخصيص الكتاب
بخبر الواحد من حيث العموم والخصوص وفرض انتفاء احتمال سائر المجازات في الخاص وما عدا احتمال التخصيص في العام فما
في المقام انما هو في بيان الخاص الجزئي القطعي بحسب الدلالة حقيقة او فرضا مع فرض ظنية سنده هل تصلح قرينة
لتخصيص عام الكتاب ام لا وهو سبب الشك في جواز تخصيصه به انما هو كونه ظني السند خاصة ولذا اتفقوا على جواز تخصيصه
بالخاص المتواتر مع تأتي ما ذكر من احتمال سائر المجازات فيه ايضا فالكلام هنا انما هو في صلاحية الخاص الجزئي القطعي السند
لكونه قرينة للعام الكتابي مع فرض قطعية سنده او عدمها بعد الفراغ في بحث بناء العام على الخاص من جواز تخصيص العام
بالخاص بعد فرض صلاحية الخاص لتخصيصه فالبحث هنا صغروي وفي ذلك المبحث كبروي فما يظهر من بعضهم من الاستغناء
بعنوان بحث بناء العام على الخاص عن عنوان هذا البحث نظرا الى اندراجه فيه لكون متعلقه ما كان العام والخاص من الكتاب
او السنة او بالاختلاف كما ترى **وثانيها** انه لو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لجاز نسخه به ايضا والتالي باطل بالاجماع فكذا
المقدم والملازمة ظاهرة لكون النسخ تخصيصا في الازمان فيكون نوعا منه وفيه اولا ان الحاق التخصيص بالنسخ قياس مع
الفارق لا بد فيه من تنقيح المناط ونفي الفارق على سبيل القطع وسبيله منحصر في الاجماع والعقل والا فمجرد احتمال الفارق
كاف في عدم جواز الالحاق والاحتمال موجود في المقام وان لم نعلم الامر المحتمل بالتفصيل فلا اجماع ولا حكم للعقل هنا ووجه
ان علم الفارق مع وجود الجامع اعني كون كل منهما نوعا من التخصيص لا يبيح الحكم في المقام لكونه قياسا باطلا لا يجعل
وجود الاجماع على عدم جواز النسخ والخلاف في التخصيص فارقا بينهما ولكنه ضعيف لان الاجماع في نفسه لا يصلح للفرق لانه
انما يثبت الحكم الشرعي والحكم الشرعي لا يصلح للفرق والفارق لابد ان يعتبر في نفس الموضوعين اللذين يراد الحاق احدهما بالآخر
في الحكم ثم الاجماع في احدهما والخلاف في الآخر بما يصلح ان يكون كاشفا عن وجود الفارق في الواقع لانه لا فارق بينهما وثانيا
اثبات الفارق بينهما وذلك لان النسخ رفع للحكم الثابت بين الامة والتخصيص دفع لثبوت الحكم لموضوعه فالنسخ لابد ان يقع
بعد شيوع الحكم لعدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة فلابد ان يعرفه جميع الامة والدواعي الى معرفته ونقله من السلف الى
الخلف متوفرة ولذا ترى ان الايات الناسخة والمنسوخة معتبرة مشهورة من دون خلاف فيها حتى ان اهل الذمة يعرفونها
معلومية تدريج كل من الناسخ والمنسوخ منها فلو كان نسخ الكتاب واقعا في اخبار الائمة عليهم السلام لنقل ذلك الينا بالتواتر
فنقل النسخ بخبر الواحد من امارات الوهن في هذا الخبر لكونه من امارات الكذب هنا بخلاف نقل التخصيص لعدم توفر الدواعي
الى نقله كذلك وثالثا ان عدم الدليل على اعتبار الخبر الناسخ للكتاب لان الدليل على اعتباره ان كان هو الاجماع فالاجماع هنا
منعقد على عدم اعتباره وان كان هو الايات فهي مجملة على ما عرفته في محله وان كان هي الاخبار فالمتيقن منها والمنصرف اليه
الاطلاقات انما هو غير ما نحن فيه لانصراف الاطلاقات الى الاخبار التي لم يعرض عنها الاصحاب ولا ريب في اعراضهم عن الخبر
الناسخ للكتاب هذا بخلاف الخبر المخصص للكتاب فالاجماع على اعتباره ولا اعتداد بوجود المخالف هنا لكونه جماعة قليلة لم يكرهم

من العامة مضافا الى انه داخل في الثلاث الادلة كما لا يخفى وثالثها الاخبار الكثيرة الدالة على ان ما خالف كتاب الله
فهو زخرف وانه لم يقوله ومع ذلك الامر بعرضها على الكتاب والجواب عنه انه لا يكون معارضا لادلة اعتبار اخبار الآحاد والترجيح مع هذه
الادلة المشهورة وعمل الاصحاب وقد عرفت ان النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق لاختصاص هذه الاخبار بالاخبار المخالفة للكتاب
وهذه الادلة اعم منها فيجب الجمع بينهما بتخصيص تلك الادلة بها لا يقال ان النسبة بينهما عموم من وجه لعدم دلالة تلك
الادلة على اعتبار كل خبر بل على اعتبار صنف خاص منه على اختلاف اقوالهم في مدلولات تلك الادلة كما يشير اليه اختلافهم
في شرائط جواز العمل باخبار الآحاد فعلى القول بكون مدلولات تلك الادلة هو اعتبار خبر العدل مثلا كما هو مقتضى اية
النبأ فهي لا تشمل خبر الفاسق سواء كان موافقا للكتاب او مخالفا له والاخبار المذكورة تشمل خبر الفاسق ايضا اذا كان
مخالفا للكتاب فتصير النسبة بينهما عموما من وجه والترجيح مع تلك الادلة المشهورة العمل بها فلا بد ان تخصص الاخبار المذكورة
بتلك الادلة باخراج مورد التعارض اعني خبر العدل مثلا عنها تلك الادلة لانا نقول اولا ان هذه الاخبار نص في
مورد التعارض ... تكون مختصا بما هي الاخبار الجامعة لجميع شرائط العمل لا لمخالفته للكتاب لا تشملها لبيان
كون مخالفة الكتاب مسقطا للخبر عن الاعتبار ولو كان جامعا لجميع الشرائط سيما التصريح بعضها بامر الخبرين المتعارضين
المفروض اعتبارهما كما في مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها وبالجملة انه لا معنى للاهتمام بترك الخبر المخالف للكتاب بهذا
الاهتمام في هذه الاخبار اذا كان الخبر المخالف غير حجة في نفسه لا يقتضي العمل به فلا يصلح لهذا الاهتمام ولا يمكن
قياس ما نحن فيه على الاخبار المتواترة الدالة على حرمة العمل بالقياس فانا ولو ... هو الجلي وانه اذا قيس محق الدين
مع عدم الدليل على جواز العمل بالقياس ولا بهذه الاخبار ايضا وذلك لاجماع الطائفة على العمل بالقياس ولا نرى
الفقهاء يعملون به فلا نحن كونه قبيحا ظاهرا حتى في الزمن بمثل هذه النواهي مع انه لكون الاهتمام بترك العمل
في مقابل العامة العاملين به ... لشيوع عملهم به في قبال ائمتنا عليهم السلام فشددوا النكير على ذلك هذا مع ان ما نحن
فيه لا كونه على طرف الضد من ذلك لكون الطائفة مجمعة على عدم العمل بالاصل مقتضى العمل به كما لا يخفى وثانيا ان هذه الاخبار
ابية ... لها التخصيص لكون ظاهرها اثباتا كون مستلزمة لموافقة مطابقة الكتاب الواقع وللمتكلم بعبث
فالقدر على الجمل وكونه زخرفا وانه ليس منهم عليهم السلام وقد اجاب الفاضل القمي عن الاخبار المذكورة بالاستلزام وجودها
عدمها وما هو كذلك فهو باطل وبيان الصغرى ان من جملة ادلة حجية خبر الواحد هو قوله تعالى ان جاءكم فاسق الخ واية النفر
وما اتيكم الرسول فخذوه والعمل بهذه الاخبار يوجب تخصيصها وهو كما ترى ... الخ ولو قلنا باعتبار هذه الاخبار لزم
طرحها لمخالفتها لما عرفت من الايات فيلزم من اعتبارها عدمه ... اولا لا يمتنع كون هذه الاخبار اخبار آحاد بل هي معلوم
الصدور لتواترها معنى فلا يسري حكمها الى انفسها وثانيا لا يمتنع المعارضة بين هذه الاخبار وادلة حجية خبر الواحد لكون
هذه الاخبار كسائر اخبار الترجيح واردة في مقام علاج تعارض الخبرين بترجيح الموافق منهما للكتاب كما هو مقتضى

بعضها

بعضها وانا في مقام علاج تعارض الخبر والكتاب كما هو مقتضى ظاهر بعض اخر منها مثل ما دل على طرح ما خالف الكتاب على
سبيل الاطلاق ولا ريب ان ادلة اعتبار اخبار الآحاد كما انها لا تعارض سائر الاخبار الدالة على علاج تعارض الخبرين كذلك
لا تعارض هذه الاخبار لعدم المنافاة اصلا اذ مقتضى ادلة اعتبار اخبار الآحاد هو حجيتها في انفسها وجواز العمل بها لولا
ان يمنع من ذلك مانع فهي شاملة لكل من الخبرين المتعارضين وان توهم صاحب الفاتح خلافه ولكنه فاسد فمقتضى
هذه الادلة اثبات الحجية الشانية ومقتضى الاخبار المذكورة بيان علاج التعارض بان يؤخذ بموافق الكتاب في تعارض
الخبرين ويطرح المخالف للكتاب عند تعارضه بالخبر فلا منافاة بينهما حتى يلزم من اعتبارها عدمه ولكن يختلج في ذلك ان ذلك
انما يتم حيث كان تعارض الخبر والكتاب على سبيل التباين او العموم من وجه واما لو كان تعارضهما على سبيل العموم والخصوص
مطلقا كما هو محل الكلام فلا وذلك لعدم التعارض بين عام الكتاب وخاص الخبر بعد اثبات اعتباره لكونه دليلا بالنسبة
اليه كما اسلفناه سابقا ولا تعارض بين الاصل والدليل فيرجع ان محل الاخبار المذكورة لمثل هذه الصورة وقلنا بعدم اعتبار
خاص الخبر في مقابل عام الكتاب كما هو محل الكلام فلا بد ان يكون ذلك مع البناء على خاص الخبر لعدم اعتبار سنده اذ قد عرفت
كونه بعد تسليم اعتبار سنده دليلا بالنسبة الى عام الكتاب فلا بد من تخصيص عموم ادلة حجية اخبار الآحاد بهذه
الاخبار والالتزام بعدم شمولها لمثل هذه الصورة فيلزم منه طرح هذه الاخبار لاختصاصها لكونها مخصصة لعموم
اية النبأ واية النفر وهذا هو ما ذكره المجيب من محذور عدم اعتبارها لو قلنا باعتبارها واجاب الفاضل القمي عن الاخبار
المذكورة ايضا بان الظاهر من المخالفة هو رفع حكم الكتاب كليا وان كان يتحقق بسبب البعض ايضا انتهى والظاهر ان
مراده ان خاص الخبر وان كان مخالفا لعام الكتاب في الظاهر الا ان المخالفة بينهما في الحقيقة محكومة للخاص بالنسبة الى
العام ولذا يعتبر تخصيص العام بالخاص جمعا عرفيا فيخرج ما نحن فيه من موضوع الاخبار المذكورة لاختصاصها بالمتعارضين
الخبر والكتاب مخالفة ولا مخالفة فيما نحن فيه فيختص هذه الاخبار بصورة المخالفة الكلية وقد عرفت ان الجمع بين الدليلين اولى
في تعارضهما ولو في الظاهر وهو فرع اعتبارهما في انفسهما والاخبار المذكورة من حيث دلالتها على طرح مخالف الكتاب
مطلقا ما نحن فيه من اعتبار خاص الخبر في مقابل الكتاب فكيف يدعى عدم المخالفة بينهما نظرا الى اجتماعهما في انفسهما عن الادلة
هو فرع اعتبارهما على ما عرفت والجواب التحقيقي عن الاخبار المذكورة هو دعوى اختصاص موردها بالاخبار الواردة
في اصول الدين المخالفة لظواهر الكتاب والرد فيه منحصر المذاهب الكثيرة المختلفة في زمان الائمة عليهم السلام من فرق
الشيعة وغيرهم ... كانوا يفتعلون الاخبار في اصول العقائد ويدسونها في اخبار الائمة عليهم السلام وينسبونها اليهم فجعل
الائمة عليهم السلام موافقة الكتاب ومخالفته معيارا في تمييز هذه الاخبار الكاذبة المجعولة في اصول العقايد والذي يشهد بذلك
بل يدل عليه عمل اصحاب الائمة عليهم السلام والعلماء خلفا عن سلف بالاخبار الخاصة في مقابل عمومات الكتاب والسنة
كيف وغالب الاخبار الخاصة انما هي في مقابل عمومات الكتاب مثل احل الله البيع ونحوه ولا اقل من كونها في مقابل الايات

الا الاصل اصالة البراءة مثل لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها ونحوه ولا ريب ان الاخبار المذكورة كانت بمرئى ومسمع منهم
ومع ذلك قد كانوا عاملين بالاخبار الخاصة في مقابل الكتاب فليس ذلك الا لاختصاص مورد الاخبار المذكورة بالاصول
الاعتقادية دون الفروع ويشهد لما ذكرنا ايضا ما رواه يونس بن عبد الرحمن بلا واسطة انه عرض ما رواه من الصادق
عليه السلام على الرضا عليه السلام فقبل منها جملة وطرح جملة اخرى فرد جملة الاخبار التي قبلها اخبار خاصة في مقابل الكتاب نعم لكن
مخالفة الكتاب بما تقدم من العمل بالاخبار الخاصة كما كان الامام طرحها ايضا ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد من المخالفة في
الاخبار المذكورة هي المخالفة التامة اعني المخالفة على سبيل التباين الكلي لا لاجل انصراف المخالفة اليه في هذه الصورة حتى
يمنع ولا لاجل عدم فهم المخالفة بين العام والخاص عرفا كما استفاده من الفاضل القمي حتى يمنع بما تقدم بل لاجل قيام
القرينة على ارادة ذلك لان الاخبار المذكورة لو تمت لدلت على عدم جواز العمل بالخاص الخبري ولو كان قطعي الصدور بالتواتر
او بالاحتفاف بالقرائن في مقابل العام الكتابي لعدم التفاوت بين الخاص الخبري القطعي والظني في صدق مخالفتهما
للكتاب مع تسليم المانعين من جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد جواز تخصيصه بالخاص الخبري القطعي ولذا اخرجوه من
عنوان المسئلة وخصوه بخبر الواحد مضافا الى عدم الاشكال في اختلاف لسان الاخبار اذ في بعضها ما يكون مرسلا الى
المعصوم دون احد فيلزم ح تبديل الخبر المذكور عنده من قوله عنه دون من وصل اليه على سبيل الاحاد فلا ريب في عدم
اختلاف الاخبار المخالفة للكتاب بحسب احوالها في الاندراج تحت الاخبار المذكورة فالمتحصل من هذين الحديثين هو
تخصيصها بصورة التباين واولى منه هو الالتزام باختصاص موردها باصول العقايد كما تقدم مضافا الى ما اشرنا اليه
انفا من اباء هذه الاخبار من قبول التخصيص هذا تمام الكلام في ادلة المانعين واما القول بالجواز وهو المختار فدليله
عدم التنافي بين خاص الخبري وعام الكتاب لان الخاص بمنزلة الدليل بالنسبة الى العام فلا تعارض بين الاصل والدليل حتى يحتاج
الدليل على تقديم الخاص على العام ولذا يعد التخصيص جمعا بينهما ولا يفهم التنافي بينهما عرفا واسلفنا ايضا ان العام ظاهر
والخاص ايضا ظاهر واعتبار الظواهر من باب الظن فتعارضهما ليس الا تعارضا ولا وجه لترجيح احدهما على الاخر والدليل على كونهما
من باب الاصل والدليل وما يظهر من بعضهم من كون الظواهر حجة ما لم يقم دليل على خلافها بمعنى كون اعتبار الظن
الحاصل منها مقيدا بعدم قيام دليل اخر على خلافه فان اراد من الدليل مطلق الظن المخالف للظواهر وان لم يثبت اعتباره
كالظن الحاصل من الشهرة ونحوها فهو ظاهر الفساد ولذا لا يرفع اليد عن الظواهر بمثل ذلك ولم يثبت بناء العقلاء ايضا
على ذلك وان اراد الظن المعتبر مطلقا فهو ايضا كذلك لعدم ثبوت بناء العقلاء ايضا على ذلك نعم ما ثبت بنائهم عليه هو اعتبار
الظواهر ما لم تقم قرينة على خلافه ولم يثبت كون الخاص قرينة على المراد من العام والا لم يقع الخلاف فيه كما في ساير
القرائن لانا نقول ان تقديم الخاص على العام في نظر اهل العرف انما لكون الظن الحاصل من الخاص اقوى من الحاصل من
العام بناء على اعتبار الظواهر من باب الظن والوجه فيه كون اعتبار الظواهر ح من باب الغلبة وارادة ظاهر الخاص اغلب

تخصيص العام بمفهوم المخالفة

واكثر من ارادة ظواهر العمومات فتكون الغلبة في الخاص بالنسبة اليها في العام اشبه بالاستقراء الصنفي بالنسبة
الى الاستقراء النوعي فكما ان الاستقراء الصنفي مقدم على النوعي كذلك الغلبة فيما نحن فيه واما لكون الخاص كالنص بالنسبة الى
العام لان اعتبار الظواهر وان كان من باب الظن الا ان ظاهر الخاص اذ الوضع في مقابل العام فلا ينتقل الى العام ونفس
المراد منه بخلاف العام لعدم كون نظره الا الى اثبات مدلوله وهذا هو الوجه فيما ذكرناه من كون تعارضهما من قبيل تعارض
الاصل والدليل هذا واما حجج القوم فالمختار وكذا حجة القول بالتفصيل فضعيفة كما لا يخفى وبقي هنا امران **احدهما**
ان عنوان المسئلة في كلمات القوم وان كان مخصوصا بتخصيص الكتاب بخبر الواحد الا ان العام المتواتر ايضا في حكم عام الكتاب
كما نبه عليه صاحب الفصول **وثانيهما** انكما تقدم في المقام مخصوصة بالبحث عن تخصيص الكتاب بخبر الواحد ولم اجد مصرحا
بحكم تقييد الكتاب بخبر الواحد بمعنى التصريح بكون ذلك ايضا في حكم هذه المسئلة نفيا واثباتا الا ان الظاهر ان عدم تعرضهم
بذلك لكون جواز ذلك عند العاملين بخبر الواحد مفروغا عنه اذ القول بالجواز هنا خصوصا بالنسبة الى ما تقدم من
الدليل على المختار ونحوه من القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد سيما مع عدم تأتي شبه المانعين هنا كما لا يخفى والحكم

تخصيص العام بمفهوم الموافقة

والعلم بحمد الله تعالى وسبحانه **اصل** اختلفوا في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم على جوازه
بمفهوم الموافقة على قولين والوجه فيما اتفقوا عليه هو قوة مفهوم الموافقة بالنسبة الى العام ولذا لم ينقل فيه عن احد
خلافهم به لاجل معارضته بغيره من الظواهر بخلاف العام وليعلم قبل الخوض في المقصود انه يكون النزاع في المقام بحسب
الكبرى بان يسلم وجود المفهوم ويتنازع في جواز تخصيص العام به كما ربما يرجع اليه قولهم لانهما تعارضا فوجب الجمع
بينهما على ما سيجيء او بحسب الصغرى بان يتنازع في وجود المفهوم للخطاب المقيد بالشرط ونحوه في مقابل العام حتى
يخصص به وعدمه وجهان الظاهر هو الثاني اذ الظاهر ان المتكفل لبيان الكبرى اعني جواز تخصيص العام بالخاص هو مبحث
بناء العام على الخاص والبحث في الاصل السابق وفي هذا الاصل انما هو من تنقيح بعض صغريات ذلك البحث اذ البحث
في الاصل السابق كما تقدم انما هو من اثبات صلاحية خبر الواحد لتخصيص الكتاب وعدمها وكذا في هذا الاصل انما هو
من اثبات وجود المفهوم وعدمه اذ البحث في هذين الاصلين لو كان بحسب الكبرى لكان عنوان مبحث بناء العام على
الخاص مغنيا عن عنوان هذين الاصلين مع ان المفاهيم من القطعيات لكونها من لوازم المنطوق ولو بجعل الواضع ولا
يمكن فرض المعارضة في القطعيات اذ فرض وجود الامر القطعي دليل على صحته وتحققه في الخارج فتعارضهما يؤدي الى
اجتماع النقيضين بخلاف ظواهر الالفاظ لان معارضتها حيث كانت بحسب دلالتها في نفسها في قبال الاخر يمكن
علاج المتعارضين منها بالتاويل في احدهما او كليهما او بطرح الاخر بخلاف الامر القطعي لعدم امكان التاويل فيه اصلا
او طرحه بمعنى الاغماض عن وجوده مع فرض وجوده فحيث تفرض المعارضة في القطعيات فالمراد هو البحث عن تعيين وجود
احدهما فيتعين فيما نحن فيه ان مفهوم المخالفة هل له وجود في مقابل العام حتى يخصصه او لا وجود له في قبال اصالة العموم

تخصيص العام بمفهوم المخالفة وهو يسمى بمفهوم الخطاب المقيد بالشرط مثلا في مقابل العام في الدلالة على الانتفاء
عند الانتفاء ومراد من انكره هو انكار وجوده في قبال العام بالكلية بمعنى منع ظهور الجملة الشرطية في الانتفاء عند
الانتفاء في مقابل العام وتزاحمهم في المقام كذلك وان لم يساعد عليه ظاهر كلماتهم الا انها واردة مسامحة كما لا يخفى اذا
عرفت هذا فاعلم ان المشهور جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة والحق هو التفصيل باعتبار ملاحظة المقامات و
ذلك لان اقسام المفاهيم مختلفة القوة فمنها مفهوم الحصر وادونها مفهوم الوصف على تقدير القول باعتباره ومفهوم
الغاية والشرط متوسطان بينهما ومع ذلك لا يمكن جعل محل النزاع هو الدرجات في المراتب اذ القول بعدم جواز تخصيص العام
بمفهوم الوصف من المنكرين لا يستلزم القول بعدمه في مفهوم الحصر ونحوه وكذلك لا يمكن جعله على المراتب ايضا اذ
القول بالجواز في مفهوم الحصر من المثبتين لا يستلزم القول به في مفهوم الوصف ونحوه لامكان التفصيل في المقام
وكذلك لا يمكن جعل النزاع كليا بان يقال كل مفهوم سواء كان مفهوم حصر او وصف هل يجوز تخصيص العام به او لا لما
عرفت من اختلاف المفاهيم قوة وضعفا فربما يقدم العام على مفهوم الوصف مع تقدم مفهوم الحصر عليه فلا مناص من
ارجاع ذلك الى نظر الفقيه فربما يتقوى ظهور العام لاجل خصوصيات المقامات كما اذا ورد في مقام الامتنان مثلا
فيقدم على مفهوم الشرط مثلا او بالعكس وملاحظة خصوصيات المقامات وان كانت خارجة عن مباحث هذا العلم
الا انه لا مناص منها بعد ما عرفت من عدم امكان فرض جامع بين اقسام المفاهيم بحيث يصح جعله معيارا لمحل النزاع
واذا انجر الامر الى ملاحظة خصوصياتها فلا فرق في ملاحظة خصوصيات المقامات لغيرها ومما ذكرناه يظهر ما في كلام
الفاضل القمي ره من جعل محل النزاع فيما تساوى العام والمفهوم وغيره المقام مما يوجب الظهور احدهما بالنسبة الى
الاخر وذلك لما عرفت من عدم وجود مرتبة واحدة للمفاهيم حتى يجعل النزاع فيها بان يقال ان مفهوم الوصف مثلا
اذا لوحظ في نفسه له مرتبة من الظهور وكذلك العمومات اذا لوحظت في نفسها لها مرتبة من الظهور فهل يقدم مفهوم
الوصف في نفسه على العمومات كذلك او لا لان العمومات اذا لوحظت في نفسها وان كانت لها مرتبة من الظهور
الا انه لا يمكن تقابل تلك العمومات بمرتبة واحدة من المفاهيم لما عرفت من اختلافها واحتجت الاكثرين على الجواز
بان المفهوم دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب واحتج الخصم بان الخاص انما يقدم على
العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلك والمفهوم اضعف دلالة من المنطوق فلا يجوز حمله عليه
واجيب عنه مرة بان الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما وان كان اضعف واخرى بمنع كون العام اقوى بل لا
يقصر المفهوم الخاص غالبا من العام المنطوق سيما مع شيوع تخصيص العمومات حتى قال الفاضل القمي ره وقد شاع [illegible]
والجواب عن ملاحظة ما قرروه في باب التعادل والترجيح فتوضيحه ان شاء الله تعالى لابتنائه الكلام في بيان ذلك ولنعم
انهم ذكروا في باب التعادل ان تعادل الامارتين وتساويهما من جميع الوجوه يوجب التخيير او التساقط والرجوع الى

الاصل

الاصل اما التوقف على اختلاف الاراء وان ذلك انما هو بعد فقد المرجحات وعدم امكان الجمع بين الدليلين وكانه
لا خلاف بين العلماء في وجوب الجمع بين الدليلين مع الامكان وان التخيير وغيره من الاقوال انما هو بعد فرض عدم
الامكان وممن صرح بكون ذلك اجماع العلماء الفاضل ابن جمهور في عوالي اللئالي حيث قال بعد ذكر مقبولة عمر بن حنظلة
الواردة في ذكر المرجحات ان كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عن معناهما وكيفيات دلالة الفاظهما
فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالة فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين
مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم تتمكن من ذلك او لم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث
انتهى فعلى هذا اذا تعارض دليلان كالخبرين الجامعين لشرائط العمل فان امكن الجمع بينهما بتخصيص احدهما او تقييده او
نحو ذلك من وجوه التصرف في الدلالة فهو والا فان كانا قطعيين فتخصيصا او قام الاجماع على عدم الجمع يرجع الى
المرجحات ومع التساوي فالامر الى المذكورة فقولهم بالجمع مع عدم ملاحظة المرجحات متمسكا بكونه جمعا بين الدليلين
ينافي تعليلهم تقديم الخاص على العام بكونه اقوى كما في حجة الخصم وكذلك قول المجيب الاول منهم بالجمع بين الدليلين وان
كان احدهما اضعف ينافي رجوعهم الى المرجحات واعتبار القوة والضعف في المقامات مثل تخصيص القرآن بخبر الواحد
وغيره من مقامات الجمع فانهم يعتبرون الترجيح ايضا فالمناص من هذا الاشكال وتحقيق المقام ان مرادهم في مقام الجمع
مع امكانه من عدم الرجوع الى المرجحات الخارجية هو الترجيح الكلي بان يترك ويطرح احد الدليلين ويؤخذ بالاخر لاجل مرجح
لا الترجيح الجزئي بارجاع احدهما الى الاخر فان ارجاع احد الدليلين الى الاخر او ارجاعهما الى ثالث يقتضي اخراج
اللفظ من الحقيقة الى المجاز اذ العمل بالمتخالفين مع بقائهما على حقيقتهما لا يمكن بالضرورة فلا بد في هذا التأويل
ايضا من مرجح لا محالة فقولهم بالجمع من دون ملاحظة المرجح هو الترجيح بالنسبة الى الطرح والاسقاط لا بالنسبة الى
ارجاع احدهما الى الاخر او ارجاعهما الى ثالث وقال في تلك المبحث ان اراد القوم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من
الطرح انه لا يجوز رد كلام الشارع ولو بحمله على محمل صحيح يناسب سائر كلماته وان كان بعيدا ولم يقبله حكما شرعيا وفقا
لزعم الناقض كما فعله الشيخ في التهذيب لغرض دفع المناقشة كما ذكره في اول كتابه فلا ما يلزم فيه الا انه لا دليل على وجوبه
مع ان الظاهر ان لفظ اولى في كلامهم بمعنى الواجب كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وان ارادوا
انه يجب تنزيل المتنافيين على احتمالين بحيث لا يوجب طرحهما ويكون ذلك مستندا شرعيا وحكما الهيا في جميع الموارد حتى
في معنى مجازي لم يظهر له قرينة في نفس المتعارضين ولا الخارج بل محض احتمال عقلي لرفع التناقض فلا دليل على جواز
ذلك فضلا عن وجوبه وجعله مستندا شرعيا فانه تقول على الله ورسوله وخروج عن كلام الشارع وان اراد في العمل باحدهما على كلامه
في الجملة فالاجماع يكون مراد القوم من الاولوية مطلق الرجحان او الوجوب فيما يكون جمع موافق لطريقة متفاهم اهل
اللسان كالتخصيص ونحوه ويكون مرجحا لا في غير الممكن فالمراد من الامكان ما يعم الامكان بملاحظة العرف ثم ان

بحيث ظهور القرينة من نفس المتعارضين او غيرهما على مجازية احدهما او كليهما لا يوجب الذهاب الى الاعتماد عليهما
واما اليها الآن فانما لا يوجب ترجيح المرجوح فان حمل اللفظ على المجاز في الحقيقة خروج عن مقتضى الدليل لدليل اخر وهو
لا يبيح الا ان اثبات والترجيح القرينة على مقتضى حقيقة اللفظ فلا بد من ملاحظة الترجيحات في مقام الترجيح ايضا
كما ترى انهم يعتبرونه ذلك في القانون الاتي وغيره ايضا ويظهر بذلك ضعف ما ذكره العضدي وغيره من لزوم الجمع بين
الدليلين وان كان بارجاع الاقوى الى الاضعف واما ما ظهر كلام ابن جمهور فتمنع ما ادعاه من الاجماع بظاهره اذ منشأ
ما هو الاقوى في العمل من ذلك الاجماع المنقول من دلالة العقل على قبح ترجيح المرجوح على الراجح مع ان الروايات صريحة في ارادة
المتناقضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما وسؤال الراوي فيها انما هو عنهما والسبب اللفظي مخصص الجواب ولا ينبغي الرجوع
في غير المتناقضين ايضا الى الترجيحات انتهى ملخص كلامه ومحصل ما هو تحقيق المقام ان الجمع مقامات احدها ما كان في نفس
المتعارضين دليل على الجمع بينهما كالعام والخاص مع لكون خصوصية الخاص دليلا لا عرفا على ارتكاب التخصيص في العام
وثانيها ما كان الجمع بين المتعارضين فيه محتاجا الى شاهد واحد من الخارج كالعامين من وجه وثالثها ما كان الجمع
بينهما محتاجا الى شاهدين كالمتباينين مثل اكرم العلماء ولا تكرم العلماء لاجل حمل العلماء في الاول على العدول
منهم مثلا يحتاج الى دليل وكذا حمل العلماء في الثاني على الفساق منهم يحتاج الى دليل اخر والمسلم في كلمات العلماء من قاعدة
الجمع هو القسم الاول واما القسم الثاني فهو محل خلاف فمنهم من حكم بالاجماع فيه والرجوع الى مقتضى الاصل ومنهم من
لاحظ المرجحات السندية واما القسم الثالث فهو ليس من مورد قاعدة الجمع يقينا فلا بد فيه من ملاحظة المرجحات
السندية وهذا محصل ما يستفاد من سلوك الفقهاء في العمل بالادلة وهو متقول يدل على ما ذكره الفاضل المذكور من انه لا بد
من ملاحظة المرجحات في العام والخاص مطلقا ان اريد به دخول المرجحات الدلالية فهو في المقبولة فغير بالانحى
من البعد لانه مع وجود المرجح الدلالي الذي مرجعه الى اظهرية احد الدليلين من الاخر لا تبقى بينهما التنافي حتى يحتاج
الى السؤال عن علاجه مع انه لو كان ذلك لظهر للسائل او المسئول لاشار الامام عليه السلام الى المرجحات الدلالية في
تضاعيف المرجحات المذكورة في المقبولة وليس فيها منها عين ولا اثر وان اراد اجراء المرجحات السندية في العام والخاص
مطلقا بان كان المقبولة شاملة لمثل ذلك ايضا في اعتبار المرجحات السندية بان يعتبر تخصيص العام بالخاص بعد تساويهما
سندا وتعادلهما كما هو ظاهر كلامه هنا وظاهر احالته الى القانون الاتي ففيه مع ما يرد عليه اولا انه خلاف اجماع العلماء لتقديمهم
الخاص على العام مطلقا وان كان الاول قد اقوى من ترتيبه الحجية والثاني في الطرف الادنى من مراتبها مع ان ملاحظة الترجيح بحسب
السند فرع فهم التنافي بينهما عرفا وقد عرفت انتفائه وثانيا ان ما اورده على ما ادعاه ابن جمهور من الاجماع من معارضته
بالقوي منه اعني قبح ترجيح المرجوح يرد عليه ان تعليل بطلان تقديم الخاص الضعيف سندا على العام القوي كذلك بقبح
ترجيح المرجوح على الراجح انما يناسب القول بالظنون المطلقة في دلالة الالفاظ كما يظهر من الفاضل المذكور اذ على القول

بالظنون الخاصة لا معنى لمعارضة قاعدة الجمع بقاعدة قبح ترجيح المرجوح لتقييد اعتبار الدليلين عرفا بتخصيص العام
بالخاص منهما لا يبقى محل للقاعدة المذكورة اذ لا منافاة بينهما حتى يبقى يكون تقديم الخاص ترجيحا للمرجوح نعم لو قلنا بالظنون
المطلقة لامكن اعتبار ما هو الاقرب منهما الى الواقع ولكن القول بها في دلالة الالفاظ خلاف طريقة الفقهاء حتى من
القائلين بالظنون المطلقة في الاحكام نعم يمكن ذلك طريقة العامة كما لا يخفى وثالثا ان قوله ان السبب لا يخصص الجواب
على نظر لان السؤال انما لا يخصص الجواب حيث يكون مستقلا بالافادة مثل قوله عليه السلام وقد سئل عن بئر بضاعة خلق
الله الماء طهورا واما اذا لم يكن مستقلا بالافادة اما لاشتمال الجواب على ضمير المسئول عنه او نحو ذلك كما سيجيء فلا و
المقام كذلك لكون الضمير في قوله عليه السلام خذ باعدلهما وافقههما وهكذا راجعا الى ما وقع الخبرين المتعارضين المسئول عن
علاج تعارضهما وفي المقام امور لا بأس بالتنبيه عليها **الاول** انك قد عرفت ان التحقيق في تخصيص العام بمفهوم المخالفة
هو التفصيل واتباع المقامات ولكن لم ار من العلماء من تعرض لجواز تقييد المطلقات بمفهوم المخالفة وعدمه فهل هو
منهم اجماع على جواز ذلك حتى من المنكرين في اصل المسئلة نظرا الى كون امر التقييد اهون من امر التخصيص او انه لم
التخصيص فيشمل عنوان المسئلة لهما ومن التقييد نظرا الى رجوع التقييد الى التخصيص اما بدليل الحكمة او السراية وعدمه
بيان القيد ولا يبعد ان يكون مرادهم هو الاول والحق هو جواز التقييد بمفهوم المخالفة وان قلنا بعدم جواز التخصيص
به او قلنا بالتفصيل على ما عرفت لكون الاطلاقات اشبه بالاصول العملية لان لها مرتبة بين الاصول اللفظية والعملية
لكونها حاكمة على الاصول العملية ومحكومة للاصول اللفظية وحيث كانت المفاهيم من الاصول اللفظية فتقدم على الاطلاقات
الثاني انه اذا كان بين العام ومفهوم المخالفة عموم وخصوص من وجه فهل هو داخل في موضوع هذه المسئلة بمعنى الحكم
بكون احدهما قرينة معينة لتخصيص الاخر ان لم يكن احدهما اظهر من الاخر لاجل خصوصيات المقامات والحكم بالاجمال
والرجوع الى مقتضى الاصول او هو داخل في موضوع مبحث التعادل والترجيح لملاحظة المرجحات السندية ومع فقدها
يحكم بالتخيير والحق عدم الفرق بينه وبين منطوقين بينهما عموم وخصوص من وجه فعلى القول بملاحظة المرجحات السندية
فيهما يلاحظ ذلك فيه ايضا وعلى القول بالاجمال والرجوع الى مقتضى الاصل ان لم يكن احدهما اظهر من الاخر كما هو الاقرب
على ما سيجيء في مبحث التعادل والترجيح يحكم فيه ايضا بالاجمال كذلك **الثالث** انه اذا كان بين العام ومفهوم الموافقة
عموم وخصوص من وجه كما اذا قال المولى اضرب كل احد من اعدائي وقال لا تقل لهما اف وكان ابواه من اعدائه لان الاول
يفترق من الثاني في ضرب غير الابوين والثاني من الاول في ايذائهما بالشتم مثلا ويجتمعان في ضربهما فهل يجري عليه حكم
المتعارضين بان يخصص احدهما بالاخر ان كان احدهما اظهر ويحكم بالاجمال والرجوع الى مقتضى الاصل مع عدمه كما هو
احد القولين المتقدمين في المتعارضين بالعموم والخصوص من وجه او ان ذلك خارج عن سياق المتعارضين كذلك
والاول ما حكاه سيدنا الاستاد العلامة ادام الله تعالى افضاله عن شيخنا المرتضى اعلى الله مقامه حكاية عن السيد السند

صاحب الفاضل ولعل وجهه كونهما دليلين لفظيين متعارضين يجري فيهما حكم الدليلين اللفظيين المتعارضين
والحق هو الثاني لان ثبوت حكم المنطوق في طرف المفهوم في مفهوم الموافقة انما هو على سبيل الاولوية بحسب حكم العقل
ولا يعقل رفع اليد عن الحكم الثابت بالاولوية او بالنسبة الى بعضها مع ابقاء ما هو اخس رتبة في ثبوت
الحكم له اعني الموضوع في المنطوق بان يحكم بحرمة قول الاف للابوين وبجواز ضربهما مثلا في قوله تعالى لا تقل لهما اف بل
لا معنى للتفكيك بين اللازم والملزوم فضلا عن تقيد الملزوم على سبيل الاولوية والحكم بجواز تخصيص مفهوم المخالفة
او رفع اليد عنه بالكلية انما هو من باب التصرف في المنطوق بحيث لا يلزمه المفهوم بالكلية او في الجملة لا من باب رفع
اليد عن اللازم وابقاء الملزوم والله هو العالم **اصل** اختلفوا في ان الخطابات الشفاهية هل هي تختص

في الخطاب الشفاهي

بالموجودين او تعمهم والمعدومين وعلى الاول فهل هي تختص بالحاضرين في مجلس الوحي او تعمهم والغائبين الموجودين في
ذلك الزمان على اقوال والاول اعني عمومها للمعدومين محكي عن الحنابلة والثاني عن بعضهم والثالث عن الاكثر
وقبل الخوض في المطلب لا بد من بيان امور **الاول** ان النزاع في المقام مختص بخطابات القرآن بعد اجماعهم على اختصاص
خطابات السنة بالمشافهين الحاضرين وعدم شمولها للمعدومين ولعل اختصاص نزاعهم بخطابات القرآن لاجل تحقق
فيها مشعرة بشمولها لكون الوجود والعدم عند الله سبحانه على حد سواء **الثاني** ان نزاعهم في المقام هل هو في
جهة اللفظ او العقل بمعنى كون نزاعهم في شمول الخطابات بحسب مفهومها للمعدومين او في شمول معنى الخطاب
العقلي للمعدومين مع قطع النظر عن وضعها واستعمالها والحق هو الثاني اذ معنى يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس
ونحوهما امر عرفي واضح لا اشتباه على احد بحيث يبحث عن شمول تلك الخطابات للمعدومين وليس مثل سائر المفاهيم قابلة للنزاع
ومما يشهد به دعوى المنكرين الشمول البديهة والوجدان ونسبتهم المجوزين الى التعصب والعناد ولا ريب ان مثل
ذلك انما يدعى في الامور العقلية دون اللفظية فان قلت ان من المنكرين للعموم من يدعي التبادر في المسألة وهو انما
يصح حيث كان النزاع في مفهوم اللفظ دون الامور العقلية قلت ان المتمسك بالتبادر انما هو لاثبات معنى الخطاب
ليحتج به على الخصم بعدم امكان شموله عقلا للمعدومين لا لاجل كون النزاع في مفهوم اللفظ وكون المتمسك به لاثبات
ذلك ثم انه لا فرق في حكم العقل بعدم شمول معنى الخطاب للمعدومين بين المعدوم المحض والملفق من المعدوم والموجود
لان ضرر معدومية المعدوم مانع من شمول معنى الخطاب له عقلا سواء فرض ذلك بالنسبة المعدوم خاصة او ضم اليه
الموجود ايضا لاشتراكهما في جهة المنع والتفصيل بينهما بتسليم الشمول للملفق منهما دون المعدوم المحض كما عن بعضهم
مما لا وجه له ثم ان النزاع انما هو في شمول المعنى الحقيقي للخطاب للمعدومين لعدم امكان انكار احد لشمول معناه المجازي
لهم كما ان تنزيل المعدوم منزلة الموجود وتعلق الخطاب اليه او مع الموجود كما في خطاب غير العاقل منزلة العاقل
وهو كثير في الشعر والنثر وندبا في خطاب الام ولده بعد موته وندبه وتقول يا ولده مكث ان كذا وكذا وربما يخاطب

المعدوم

المعدوم تغليبا للموجود او نحو ذلك ولكن الخطاب في جميع ذلك ليس على معناه الحقيقي كما لا يخفى **الثالث** ان
النزاع في المقام هل يختص بالمشتمل على ادات الخطاب مثل يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا ونحوهما او يجري في مطلق
الخطاب الذي هو توجيه الكلام نحو الغير للافهام حتى يدخل فيه جميع خطابات القرآن ولو مثل ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا مما لم يشتمل على ادات الخطاب من مثل حرف النداء ونحوه قولان اقربهما الثاني لاشتراك التمام فيما هو مناط
النزاع اذ المناط فيما اشتمل على ادات الخطاب انما هو تعقل شمول معنى ادات الخطاب المعدوم وعدم تعقله ولا يخفى
في عدم الفرق في تعقل شمول معنى الخطاب المعدوم وعدم تعقله بين معنى ادات الخطاب وبين مطلق توجيه الكلام نحو
الغير فلا بد ان يكون كل منهما مشمولا للنزاع والاول ربما يظهر من صاحب المعالم وغيره قال في المعالم ما وضع لخطاب
المشافهة نحو يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا لا يعم بصيغته من تأخر عن زمن الخطاب وانما يثبت حكمه لهم بدليل اخر
ويمكن ان يحتج لهذا القول بما ذكره من ان ثمرة النزاع في شمول الخطاب للمعدومين وعدمه انما تظهر في الاحتياج في اثبات
الحكم المتضمن له الخطاب في حق المعدومين الى دليل اخر من الاجماع على الاشتراك في التكليف ونحوه على القول باختصاص
الخطاب للموجودين وعدمه على القول بالتعميم لكفاية نفس هذا الخطاب ح في ثبوت الحكم في حقهم ولا ريب ان هذه الثمرة
انما تتم بالنسبة الى الخطابات التي تتضمن ادات الخطاب لان الخطاب لاشتماله على اداته مثل يا ايها الذين امنوا ويا ايها
الناس على القول باختصاص الخطاب بالموجودين غير صالح للشمول للمعدومين فلا بد في اثبات الحكم المتضمن له هذا الخطاب
في حقهم من دليل اخر بخلاف ما ذكرنا لشمول المعدومين اذ يفرض وجود المقتضي ح وهو الخطاب العام لثبوت الحكم في حقهم
وبعد فرض عدم كون معدومية المعدوم مانعا تثبت العلة التامة لثبوت الحكم في حقهم فان قلت هب وجود المقتضي
هنا وهو حرف النداء الا ان تضمن الخطاب في المثالين لفظ الناس والذين امنوا مانع عن ترتب اثره عليه لكون الاول
موضوعا للموجودين والثاني لثبوت الحكم له من قبل نزول الاية كما هو مقتضى ماضوية الصلة فيختص بالمؤمنين
حال نزول الاية قلت انه على تقدير عموم الخطاب فالمراد بالناس ليس خصوص الموجودين بل المراد اثبات الحكم لهذا
المسمى حال وجوده والصلة ايضا منسلخة عن الزمان والمراد الذين من شأنهم الايمان لا خصوص من تحقق فيه الايمان
حين نزول الاية وبالجملة ان النزاع في المقام انما هو في كون معدومية المعدوم مانعا من شمول الخطاب وعدمه مع فرض
خلو الخطاب من مانع اخر فالناس والذين امنوا لو فرض كونهما مانعين من عموم الخطاب فلو فرضنا غيرهما فيتجه ما
ذكرنا من تمامية الثمرة فيما اشتمل الخطاب على اداته واما عدم تماميتها فيما لم يشتمل الخطاب عليها فلعدم اقتضاء مجرد
قابلية الكلام لتوجيهه الى المعدومين لكونهم مخاطبين بهذا الكلام اذ مع اشتمال الخطاب على اداته مع فرض قابليتها للشمول
للمعدومين فالمطالب بما لا نقيضة فيها تقتضي كونهم مخاطبين بهذا الكلام ومع خلوه عنها لا يبقى مقتضى الشمول سوى
قصد المتكلم وان فرضنا الخطاب من حيث هو قابلا للشمول ح لا يمكن المعدومين التمسك بمثل هذا الخطاب في اثبات الحكم

في مفهوم لثمرة النزاع في هذه الصورة ايضا لكونه فرع توجه الخطاب اليهم والفرض عدم العلم به هذا ولكن جريان
هذا الاستدلال انما يتم فيما كانت ادوات الخطاب داخلة على عنوان عام شامل للحاضر والمعدوم كالناس والذين آمنوا
بتقريب ما سلفناه بخلاف ما اذا خلى الكلام من هذا العنوان العام وان اشتمل على ادوات الخطاب كما اذا قال الشارع
افعلوا كذا وصلوا وصوموا ونحوها لانه حينئذ قابلية ادوات الخطاب للشمول للمعدومين في مثل ذلك لا يتحقق الشمول لهم
ما لم يعلم قصد المتكلم ذلك لانه لو قال الشارع افعلوا كذا وقصد الحاضرين لم يكن خلاف ظاهر من تقييد او تخصيص او
نحوهما بخلاف ما لو كانت الادوات داخلة على عنوان عام على ما عرفت فلا بد ان يكون مثل ذلك كالخالي من ادوات الخطاب
خارجا عن محل النزاع بان يعين محل الخلاف بالمشتمل على ادوات الخطاب مع دخولها على عنوان عام وهو كما ترى مع ظهور
يرد مع ان الدليل المذكور فاسد من اصله اذ يجوز عدم ظهور ثمرة النزاع في الكلام الخالي من الادوات لا يقتضي اختصاص
محل النزاع بالمشتمل عليها اذ لا يلزم اتحاد جميع القيود التي لها مدخل في ظهور الثمرة في عنوان المسألة كيف ولو كان
كذلك فلا بد ان يخص عنوان المسألة بما اشتمل على ادوات الخطاب وكانت الادوات داخلة على عنوان عام وكان الحكم صالحا
للشمول للمعدومين ايضا بان لم يكن مثل الجهاد وصلاة الجمعة ونحوها بمجرد تخصيص العنوان بالمشتمل على ادوات الخطاب
ولو مع اعتبار دخولها على عنوان عام تحكم فافهم ايضا والظاهر ان تخصيص صاحب المعالم عنوان المسألة بما وضع لخطاب
المشافهة من باب المثال لكونه من اظهر افراد محل النزاع لا من باب التخصيص ويشهد به ما ذكره في باب دليل الانسداد حيث
قال ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم يعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت في نحو زماننا
منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير
جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البرائة لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة واذا تحقق انسداد
باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا الى ان قال لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون
وذلك بواسطة مقدمة عقلية ضرورية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرفه عن ذلك
الظاهر الى ان قال لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمان
الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل انتهى موضع
الحاجة وهو كما ترى صريح في عموم النزاع فهو قرينة على كون تخصيصه عنوان المسألة بما وضع لخطاب المشافهة من باب
المثال دون التخصيص وان زعم التناقض بينهما سلطان العلماء حيث اورد عليه بذلك فعلى ما ذكرناه يكون كلام صاحب
المعالم موافقا لما اخترناه وان كان كلامه المذكور لا يخلو عن مواقع من النظر ولا بأس بالاشارة اليها وان كان خارجا عما
نحن فيه فنقول يرد عليه اولا ان ظاهر كلامه تسليم كون الكتاب ظني الدلالة بالنسبة الى المشافهين بل بالنسبة الى
المعدومين ايضا ان قلنا بشمول الخطابات الشفاهية للمعدومين بضميمة المقدمة التي ذكرها اعني قبح خطاب الحكيم بما له

ظاهر

ظاهر وارادة خلافه من غير ان المقدمة المذكورة انما تنفي ارادة خلاف الظاهر من دون نصب قرينة واما احتمال غفلة
المخاطب المشافه للقرينة فلا ينفيه الا اصالة عدم القرينة والاصول بانفرادها لا تفيد سوى الظن وكذا
احتمال اختفاء القرينة عن المعدومين وبالجملة ان المقدمة المذكورة انما تنفي نصب المتكلم للقرينة حيث يريد خلاف
الظاهر من كلامه واما سماع المخاطب لها وعدم اختفائها عنه فلا تنفع في عدم تأثيره دلالة الكتاب الا ظنية الا اذا فرض
ان يحصل القطع به وثانيا ان ظاهر كلامه دعوى الملازمة بين عموم الخطاب وعموم الحكم وبين خصوص الخطاب واختصاص
الحكم حيث عقب قوله احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب بقوله وان
ثبوت حكمه في حق من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل الا ان المقابلة المعبر بقوله لكون
سبيل ثبوت الحكم في حق من تأخر على تقدير اختصاص الخطاب بالمشافهين هو الاجماع وقضاء الضرورة وهو كالصريح في
دعوى الملازمة وانت خبير بعدم الملازمة من الطرفين لجواز اختصاص الخطاب وعموم الحكم كما اذا خاطب تعالى نبيه صلى الله
عليه وآله وسلم وقال ولله على الناس حج البيت الآية وجواز عموم الخطاب واختصاص الحكم كما اذا قال الشارع يا ايها الناس
يجب على زيد ان يفعل كذا وثالثا انه يظهر من كلامه الذي اورده بعد ما نقلناه عنه كون المشاركة الثابتة بالاجماع انما
هي فيما يتعلق بالمخاطبين من ظاهر الكتاب وليس كذلك بل المشاركة انما هي في الاحكام الواقعية كما لا يخفى الرابع ان
ثمرة النزاع على ما يظهر من القوانين انما تظهر في كون المعدومين مكلفين بالعمل بمقام الموجودين حين نزول خطاب
القرآن وعدمه والمراد من العمل بمقام الموجودين في ذلك الزمان هو العمل بظاهر القرآن على حسب ما تقتضيه القواعد
اللفظية الموجودة في ذلك الزمان فيجب حمل اللفظ على حقايق ذلك الزمان فان قلنا باختصاص الخطاب بالموجودين
يجب لنا الفحص عن مقاصدهم لنحمل على حقيقته وان قلنا بعموم الخطاب يجب لنا العمل بمقام هذا الزمان وفيه نظر اذ يرد
عليه اولا استلزام ذلك لجواز استعمال المشترك في معنييه فيما عدا اذا ما يكون اللفظ في زمان نزول الآيات حقيقة
في معنى ومنقولا في امثال زماننا الى معنى آخر مثل لفظ الصلاة ونحوه حيث كان حقيقة في ذلك الزمان في الدعاء على
القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية وقد نقل في عرف المتشرعة الى المعنى الشرعي لعدم الاشكال في ثبوت الحقيقة المتشرعية
منهم وهذا القول مرغوب عنه عند المحققين فعلى تقدير عموم الخطاب وجواز عملنا بما نفهمه وعمل الموجودين بما يفهمونه
يلزم استعمال الصلاة مثلا في الدعاء والاركان وقد عرفت بطلانه وثانيا على تقدير تسليم جواز استعمال المشترك
في معنييه فيما عدا ما نحن فيه مثل ذلك في المقام اذ القدر المسلم من جوازه انما هو فيما كان اللفظ حقيقة في المعنيين حين
الاستعمال وليس الامر هنا كذلك كما عرفت ودعوى ان غاية ما يلزم هو استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي حين
الاستعمال مدفوعة بان اللفظ ما يكون منقولا الا بعد الاستعمال في معنى آخر فلا يتم ما ذكر من كونه استعمالا للفظ في
معناه الحقيقي والمجازي حين الاستعمال وثالثا ان لزوم التعرض الباطل لا يستلزم ما ذكر من جواز حمل كل ما يفهم على

تقدير عموم الخطاب كون كل مكلفا بحسب الواقع بان يقصد بان يكون الموجودون مكلفين بالدعاء مثلا ويعني بالاداء
وقد ظهر ما ذكرناه عدم التنافي من الترا كون تكليف الكل هو العمل بمقام زمان واحد سواء قلنا بخصوصية الخطاب
او بعمومه وهو لما زماننا والزمان الموجودين وان كون الموجودين مكلفين بالعمل بمقام زماننا فعلم الاشتراك فيتعين
كون تكليفنا هو العمل بمقام الموجودين لا الاشتراك احتمال ثالث في المقام كما لا يخفى ثم انه علم مما قررنا انه يجب
لنا الفحص عن عرفهم لو كان لو شك في هذا المعنى وحصل فيما مما عرفت من كون تكليفنا هو العمل على طبق عرفهم ومن
لا يتم الا مع الفحص في صورة الشك وقد تذكر هنا ثمرة اخرى وهي ما نقلت عن الوحيد البهبهاني من كون النزاع مثمرا
فيما لو ورد خطاب مطلق واحتمل كون الحضور وادراك خدمة الامام عليه السلام مما له دخل في ثبوت الحكم لا اذا قلنا با
الخطاب لا يمكن التمسك بالاطلاق في نفي الاشتراط في حق المعدومين لاحتمال كون عدم تقييد الخطاب وعدم بيان الشرط
لكون المخاطبين واجدين للشرط اذ الاطلاق انما يعتبر حيث استلزم عدم بيان القيد مع كون المقصود هو المقيد قبحا
على المتكلم وهو الاغراء بالجهل ولا ريب في عدم استلزام اطلاق الخطاب ذلك مع كون المخاطب واجد الشرط المعتبر في
بيان الاشتراط مع كونه واجدا للشرط ولا يصح من الشارع ان يخاطب المستطيع ويقول ايها الرجل حج من دون بيان
اشتراط وجوب الحج بالاستطاعة هذا بخلاف ما لو قلنا بعموم الخطاب لصحة التمسك بالاطلاق الخطاب في نفي الاشتراط
اذ لو كان الحضور وادراك خدمة الامام عليه السلام مما له دخل في ثبوت الحكم لاحتاج الى بيانه لقبح الخطاب الظاهر في الاطلاق
مع ارادة المقيد مع فرض عدم كون جميع المخاطبين واجدين للشرط والاجماع على المشاركة في التكليف انما ينفع حيث يحرز
جميع قيود موضوع الحكم ولذا لا يصح التمسك بالاطلاق الامر بالقصر في الصلاة للمسافر في اثبات الحكم في حق الحاضر اذا فرض
الشك في كون السفر شرطا في وجوب القصر في بعض الموارد مع احتمال مدخلية الحضور وادراك خدمة الامام عليه السلام في
ثبوت الحكم لا الاشتراك في التكليف انما ينفع بعد احراز ادراك خدمة الامام عليه السلام كالحضر والسفر في الاتمام والقصر مع
حضور الامام عليه السلام فهذا مما لا يمكن اثبات الحكم بقاعدة الاشتراك في التكليف الا مع عدم فعلية صلوة الجمعة مثلا اذا احتمل
مدخلية حضور الامام عليه السلام في وجوبها ان قلنا باختصاص الخطاب بالموجودين لا يمكن التمسك بالاطلاق قوله تعالى اذا نودي
للصلوة فاسعوا الى ذكر الله الاية في نفي الاشتراط بخلاف ما لو قلنا بعمومه ومن هنا قد تمسك بعض الاصحاب في نفي وجوب
الخمس باحتمال مدخلية حضور الامام عليه السلام في وجوبه واختصاص خطابه بالموجودين لعدم امكان التمسك بالاطلاق في
نفي الاشتراط واورد عليه الفاضل القمي ره على الثمرة المذكورة من منع اشتراط اتحاد الصنف لكون الامور الموجبة لاختلاف
الصنف مما لا يحيط به البيان وجعل الاختلاف الصنف موجبا لاختلاف الحكم ما يهدم اساس الشرع ولما قام الاجماع قام على
الاشتراك مطلقا وعلى ان الحضور والغيبة مما لا مدخل له فيه نفسه بالاولى لان اعتبار الاتحاد في الصنف مما لا اشكال فيه
بل هو اجماعي فيما بينهم ولا يستغربون في اثبات الاحكام على موارد وقيود موضوعها الى غير ذلك من حكم الاشتراك المسافر وحكم البيع

من يوم الجمعة

الى المريض وهكذا وما ترى من عدم اعتبارهم لكثير من الامور التي توجب الاختلاف في الصنف انما هو لاجل دليل خارجي
من اجماع ونحوه على عدم اعتبارها وبالجملة ان ذلك لاجل تنقيح المناط والغاء الفارق بالدليل القطعي لا مع احتمال مدخلية
بعض القيود في ثبوت الحكم فلو احتمل بعدم مدخلية الاعرابية والرقية في وجوب الكفارة لم نقل بوجوب الكفارة على غير
الاعرابي ولا في صورة انشاء الصوم بغير الوقاع والشرط المحتمل في وجوب صلوة الجمعة هو وجود الامام كما ادعاه جماعة
لا مجرد الحضور وادراك خدمة الامام عليه السلام وهذا البيان لا يوجب البهبهاني قلنا بنافيه ما ادعاه من الاجماع على عدم مدخلية
الحضور والغيبة كما لا يخفى ثم يمكن المناقشة في الثمرة المذكورة بانها انما تتم فيما لو قلنا باعتبار الاطلاقات من باب العقل
يعني بدليل الحكمة لا ابتنا وما ذكره من عدم جواز تمسك المعدومين بالاطلاقات في دفع احتمال شرطية محتمل الشرطية على
تقدير اختصاص الخطابات بالموجودين بتقريب ما عرفت على هذا القول لاختصاص مورد التمسك بالاطلاق على القول با
من باب الحكمة بما دل لزوم القبح على المتكلم لو لم يكن مقصوده الاطلاق وقد عرفت انتفائه في المقام لاجل كون المخاطبين
واجدين الشرط بخلاف ما لو قلنا باعتباره من باب الظهور العرفي وبناء العقلاء على الحمل بالاطلاق ما لم تقم قرينة على
خلافه كما عزي الى المشهور لعدم كون المدار على لزوم القبح حتى يمنع في المقام بل على الظهور العرفي الذي لا يفرق فيه
بين كون المخاطبين واجدين لمحتمل الشرطية وعدمه وعلى هذا تكون النسبة بين القول باعتبار الاطلاقات من باب الحكمة
وبناء العرف عموما وخصوصا مطلقا لكون الثاني اعم من الاول والى ذلك ينظر كلام الفاضل القمي ره في بحث المقدمة
حيث قال في تقرير الواجب المطلق ويرادفه الاطلاق بالنظر الى اللفظ وقد يضاف اليه ذلك اقتضاء الحكمة والعدالة
ايضا والاطلاق التكليف بالحال وهذا اخص من الاول انتهى **الخامس** ان مقتضى الاصل في المقام هل هو اختصاص
الحكم الثابت للموجودين بهم او عمومه لهم وللمعدومين ولا بد من تأسيس ذلك ليكون هو المعول عند عدم ترجيح الاحد
احد الطرفين والكلام فيه تارة بحسب الاصول العملية واخرى بحسب القواعد الشرعية فهنا مقامان من الكلام **اما**
المقام الاول فاعلم انه قلنا بمذهب العامة من عدم ثبوت حكم واقعي في كل واقعة لا كل واقعة فمقتضى الاصل عدم كون
الحكم الثابت في حق الموجودين مجعولا في حقنا بل مقتضى الاصل عدم جعل حكم في حقنا اصلا حتى الاباحة كالبهائم
لا يقال ان اصالة عدم الجعل في حقنا معارضة باصالة عدم كون الجعل مختصا بالموجودين لعلمنا بوقوع حادث والشك
انما هو في ان الحادث هو الحكم المجعول المختص بالموجودين او الحكم المجعول المشترك بين الجميع واصالة عدم احدهما معارضة
باصالة عدم الاخر لا الاشتراك كما في مرتبة الحدوث لانا نقول ان جعل الحكم في حق الموجودين معلوم اجمالا اما بالخصوص
او بالاشتراك فلا يمكن نفيه بالاصل بخلاف كون الحكم عموما لا بحيث يشمل المعدومين للشك فيه فيمكن نفيه بالاصل و
ليس المقصود من نفيها اثبات الاختصاص بالموجودين حتى يقال انه لا يثبت بل المقصود نفي عمومية الحكم بحيث يشملنا
لا لاثبات الاختصاص بالموجودين وان شئت قلت ان الحكم على تقدير اختصاصه بالموجودين منزلة منزلة خطاب واحد

وعلى تقدير الاشتراك بمنزلة خطابات متعددة والاصل عدم تعدد الخطاب وان قلنا بالتواتر من انشائهم
من ان الله سبحانه في كل واقعة حكما حتى ارش الخدش فلا بد ح ان يلاحظ الحكم الثابت في حق الموجودين فان كان حكما
الزاميا من الوجوب والحرمة فالاصل عدم الاشتراك لاصالة البراءة من لزوم الحكم علينا بل الاحرى لو كان الحكم الثابت في
حق الموجودين هو الاستحباب والكراهة لو قلنا بكون اصالة البراءة نافية لهما ايضا وان كان حكما غير الزامي فالاصل هو
الاشتراك بعنوان الحكم الثابت في حقهم ان كان هو الاباحة او الاستحباب والكراهة فمقتضى الاصل هو الاباحة بالمعنى
الاعم في حقنا بناء على عدم افادة اصالة البراءة ازيد من ذلك او الاباحة بالمعنى الاخص ان قلنا بحجية ما دل من الايات
على كون الاشياء في الواقع على الاباحة مثل قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية ويحصل مما ذكرناه في المقام ان
الشك في شمول الحكم الثابت في حق الموجودين لنا اما ان يكون ناشيا من عدم ثبوت حكم واقعي في كل واقعة كما هو مذهب
العامة واما من احتمال تقييد الحكم بقيد كان الموجودون واجدين له دوننا او ان قلنا بوجود الحكم الواقعي في كل واقعة كما
هو مذهب الامامية واما من احتمال مدخلية زمان الحضور والغيبة وقد عرفت ان مقتضى الاصل على الاول هو الاختصاص
وعلى الثاني هو التفصيل بين الاحكام التكليفية وغيرها بالقول بالاختصاص على الاول دون الثاني ثم يمكن القول با
لاشتراك على الاول ايضا لو كان الحكم الثابت في حقهم ثابتا بالاطلاق اللفظي لامكان نفي احتمال الاشتراط بالاطلاق كما
قدمناه في الامر السابق واما احتمال مدخلية زمان الحضور والغيبة فيجيء على عدم مدخليتها في ثبوت الاحكام ان النبي
صلى الله عليه وآله وسلم كان مرسلا الى الموجودين كان الى المعدومين فاحتمال الاختصاص مختص بالموجودين الاولين كما لا يخفى
واما المقام الثاني فاعلم ان مقتضى الاجماع المحكي وبناء العقلاء والسيرة في جميع الاديان ومقتضى الاخبار مثل قوله عليه السلام
حكمي على الواحد حكمي على الجماعة هو عدم الفرق في ثبوت الاحكام بين الرجال والنساء والعبيد والاحرار والنبي والاوصياء
عليهم السلام والرعية بمعنى كون الحكم الثابت في حق الرجال ثابتا في حق النساء ايضا والثابت في حق الاحرار ثابتا في حق العبيد
والثابت في حق النبي صلى الله عليه وآله او الامام عليه السلام ثابتا في حق الرعية الا فيما دل على خروجه الدليل كخصائص
النبي صلى الله عليه وآله والرعية فالقادحين غير موجبة لاختلاف التكليف واما مثل السفر والحضر والصحة والسقم ونحوهما
مما علم بها مدخلية في ثبوت الاحكام فهي موجبة له لا محالة وكلما شك في مدخلية عنوان في ثبوت الحكم لعدم
الدليل على التعدي اللهم ان يكون هناك اطلاق كما اسلفناه في الامر السابق واذا تمهدت لك هذه المقدمات فلنشرع
في اصل المقصود فنقول قد اختلفوا في شمول الخطابات الشفاهية للمعدومين وعدمه على اقوال فقيل بالشمول وعزى
الى الحنابلة وقيل بالاختصاص بالموجودين وهم ايضا مختلفون فمنهم من قال بشمولها الحاضرين في مجلس الخطاب والغائبين
عنه ومنهم من قال باختصاصها بالحاضرين في مجلس الوحي فالاقوال ثلثة حجة المانعين من شمول الخطاب المعدومين
ان الخطاب هو توجيه الكلام نحو الغير للافهام وهو ممتنع في حق المعدومين لاحتياجه الى موجود موجه اليه الخطا

والقول

والقول انتفاء الموجه اليه في المقام فيمتنع الخطاب ولا فرق في هذا المعنى بين الخطاب المنجز والمعلق كما لا يخفى وحجة
من قال بشمول الخطاب للمعدومين وجوه **احدها** تمسك العلماء في الاعصار والامصار بخطابات الكتاب ولم ينكر
عليهم ذلك احد باختصاص الخطاب بالموجودين او الحاضرين في مجلس الخطاب فهو دليل العموم وفيه اولا انه لا فرق بين تمسكهم
بخطابات السنة ايضا مع علم النزاع في عدم شمولها للمعدومين بل ربما يتمسكون بالخطابات المختصة بمخاطب خاص
فلا منافاة تمسكهم بقوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك ونحوه وثانيا ان تمسكهم بها انما هو بضميمة مقدمة مطوية في
المقام وهو الاجماع على الاشتراك في التكليف فمقصودهم بذلك اثبات التكليف في حق الحاضرين او الموجودين في زمان
نزول الخطاب ثم اثباته في حق المعدومين بدليل الاشتراك ولذا يتمسك بها من يقول باختصاص الخطاب كما هو المشهور
وثانيها كون رسول الحاضرين الموجودين هو رسول المعدومين فلو لم يكن الخطاب عاما لهم لم يكن رسولا لهم ايضا
اذ لا معنى للرسالة الا تبليغ الاحكام وهو لا يحصل الا بعموم الخطاب وفيه ان تبليغ الاحكام لا ينحصر فيما كان على سبيل
المخاطبة بل هو اعم منه ومن ابلاغ الحكم بواسطة مع ان الدليل لو تم لشمل سنة النبي صلى الله عليه وآله ايضا وقد عرفت
ضعفه **وثالثها** انه لو كان الخطاب خاصا بالموجودين فلا بد للشارع اعلام المعدومين بذلك واللازم منتف فكذا
الملزوم وفيه منع احتياج اختصاص الخطاب الى الاعلام والتنبيه لكونه واضحا والمحتاج الى البيان هو عموم الخطاب لو كان
عاما وحيث لا اعلام ولا بيان فلا عموم **ورابعها** استحباب قول لبيك بعد قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ونحو ذلك
الا لاندراج الجميع تحت الخطاب بكونه جوابا من الخطاب فلولا عموم الخطاب لما بقي وجه لذلك وفيه اولا منع اقتضاء
ذلك عموم الخطاب اذ لا قبح في استحبابه على القول باختصاص الخطاب ايضا لكونه حكما تعبديا ولذا لا يستحب بعد يا ايها
الناس ونحوه وثانيا انه لو كان لعموم الخطاب فلا بد ان لا يستحب في نحو ما خصنا بعد قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا
ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي لعدم شمول هذا الخطاب لنا يقينا لاختصاصه بالموجودين في زمن النبي صلى الله عليه
وآله واللازم باطل فكذا الملزوم فاستحبابه انما هو لجري الانقياد واظهار الايمان كما لا يخفى وثالثا انه مبني على اعتبار اخبار الاحاد
في المسائل الاصولية ولكنه لا يخلو من نظر بل منع وان كان مشهورا **وخامسها** ما ورد من استحباب قول لا بشيء من الاء
ربي اكذب بعد قوله تعالى فباي الاء ربكما تكذبان والتقريب فيه كسابقه وفيه اولا ما عرفت في سابقه من منع اقتضائه
لعموم الخطاب وثانيا كون الخطاب في الاية للاولى والثاني تم وثالثا عدم شمول الخطاب لغير المكذبين مع ثبوت الاستحباب
لهم فهو ايضا لجري الشرع من التكذيب واظهار الانقياد لا لشمول الخطاب **وسادسها** قوله تعالى واوحي الي هذا القرآن
لانذركم به ومن بلغ وتقريب الدلالة واضح لكون الموصول معطوفا على الضمير المفعول وهو يدل على كون الغرض من انزال القرآن
هو انذار الموجودين ومن بلغه القرآن من المعدومين وانذار المعدومين بالقرآن لا يكون الا بشمول خطاباته لهم وفيه
ان مثل الاية هكذا لينذركم به ومن بلغ يعني الغائب كما في الرواية والقرائن والفصول والاشارات والموصول ح معطوف

على الضمير المستتر او ضمير الخطاب واستدل لرابعها على الوجهين والمراد بالموصولة على الاول هو الائمة المعصومون المنذرون
بالكسر بالقرآن وعلى الثاني هو المعدومون المنذرون بالفتح وعلى الوجهين تدل الآية على المدعى ولكنه اشبه اذ الا يبعض
التكلم عن الغيبة وكيف كان يرد عليه منع انحصار طريق الانذار بالقرآن فيشمل خطابات المنذرين بالفتح بل هو كما يحصل
بكل عمل بالغ الاحكام التي تضمنها القرآن الى المعدومين لاشتراكهم مع الحاضرين في الاحكام التي تضمنها القرآن
وسابعها ما في العيون بسنده عن الرضا عليه السلام عن ابيه عليه السلام ان رجلا سأل ابا عبد الله عليه السلام ما بال القرآن لا يزداد
على النشر والدرس الا غضاضة فقال ان الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان ولناس دون ناس فهو في كل زمان
جديد وعند كل قوم غض وفيه ان كون القرآن غضا وجديدا في كل زمان ولكل ناس لا يستلزم ان يكون الاول شاملا لخطابه
لكل من بلغ الى مرتبة الوجود او التكليف في كل زمان بل غاية القرآن في كل زمان لكل احد كثيرة مثل استحباب قراءته و
حفظه والنظر اليه واستنباط الاحكام منه واستفادة العبر والقصص والحكايات منه وكونه معجزا مصدقا لمن انزل اليه
او نحو ذلك من الثالث وخواصه المترتبة عليه في كل زمان ولكل احد ولا دلالة في الخبر على ما ذكره بأحد الدلالات
وثامنها ما يظهر من النصوص من نزول بعض الآيات في مقام الخطاب الى المعدومين مثل قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت
للناس حيث ورد في تفسيره كون الخطاب الى الائمة عليهم السلام وهم بالنسبة الى الموجودين ودعوى وقوع التحريف في الآية وان
الاصل خير ائمة وفيه مع ان المحقق في محله عدم وقوع التحريف في القرآن انه لم يظهر من الاخبار كون ذلك تفسيرا للظاهر
الآية بل لعل ذلك بيان لبطنها الاول لان لكل آية بطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن كما ورد في الاخبار والكلام انما هو في
ظواهر الخطابات لخروج البطون عن المتعارف مع ان بعض الائمة عليهم السلام كالامير عليه السلام كان موجودا في زمان نزول الآية
فمع تسليم كون الخطاب اليهم فلعله لاجل تنزيل المعدوم الى الموجود تغليبا للموجود على المعدوم وتنزيلا للمعدوم منزلة الموجود
وهو خارج عن محل الكلام كما تقدم في المقدمات وبالجملة انه بعد امتناع شمول الخطاب للمعدوم لا بد من تأويل مثل
هذه الادلة لو كانت لها ظهور مع انك قد عرفت عدم ظهورها وحجة القائلين باختصاص الخطاب بالحاضرين في مجلس الخطاب
هو اعتبار المواجهة في صدق الخطاب اذ هو القاء الكلام نحو الغير للافهام وهو منتف في حق الغائبين عن مجلس الخطاب
وفيه انه قياس لخطاباته تعالى على الخطابات العرفية وليس كذلك لان الكلام في المقام انما هو في اشخاص خطاباته التي يسمى
باعتبارها سبحانه وتعالى متكلما وهي الاصوات التي يوجدها في نحو الشجرة او لسان الملك او نحو ذلك وذلك لان لكلامه
تعالى مراتب ومقامات منها مقام قراءة النبي صلى الله عليه وآله كلامه للناس ومنها قراءة جبرئيل عليه السلام النبي صلى الله
عليه وآله ومنها مقام جري القلم وضبطه في اللوح ومنها مقام التكلم على نحو ما عرفت ومقام قراءة النبي صلى الله عليه وآله
وجبرئيل عليه السلام ليس من محل النزاع في شيء لكون ذلك حكاية لخطابه وحكاية الخطاب ليس بخطاب كما تقول قال فلان
كذا وكذا وجري القلم وضبطه في اللوح لا يشتمل على خطاب حقيقي فالكلام انما هو في خطاباته التي يسمى سبحانه وتعالى باعتبارها

مشكلا

متكلما وظاهر كلمات العلماء انما هو في اشخاص هذه الخطابات لا في نوعها الشامل لغيرها مما ذكر ولا ريب في تخلل زمان
مديد ما بين زمان صدور هذه الخطابات وزمان وصولها الى النبي صلى الله عليه وآله بتوسط جبرئيل عليه السلام وابلاغه اليه
صلى الله عليه وآله وابلاغ النبي صلى الله عليه وآله الى الحاضرين فكيف يقاس ذلك على الخطابات العرفية المحتاجة الى المواجهة
وتوجيه الخطاب والكلام في المقام انما هو في اختصاص توجيه الخطاب الصادر من الله تعالى بالحاضرين في مجلس الخطاب و
عدمه بان كان موجها اليهم والى الموجودين الغائبين او مع المعدومين ايضا ولا ريب ان المانع من توجيهه الى المعدومين
وهو عدم وجودهم مفقود في حق الغائبين الموجودين غاية الفرق بين الحاضر والغائب هو طول الزمان وقصره في وصول
الخطاب اليهما لوصوله اولا الى الحاضرين ثم تدريجا الى الغائبين وتخلل الزمان بين صدور الخطاب ووصوله الى المخاطب
لا يصادم في صدق الخطاب عرفا ولذا ترى ان احدا لو نادى شخصا من مكان بعيد لا يتصل صوته اليه الا بعد مضي زمان
لا يصادم تخلل هذا الزمان في صدق صدور الخطاب منه كيف ولو كان ذلك صادما في صدقه للزم ان يصدم في صدقه
بالنسبة الى الحاضرين ايضا على ما عرفت والكلام في شمول الخطاب لهم فالاقوى شمول الخطاب للغائبين عن مجلس الخطاب
كما هو ظاهر اكثر القائلين باختصاص الخطاب ثم ان في المقام وجوها واحتمالات مختلفة ذكرها العلماء وعدوها احتمال
كون القرآن من قبيل تاليفات المصنفين الذين يقصدون من تاليفاتهم بقاءها والرجوع اليها لكل من ينظر اليها
والعمل بما تضمنته ويترتب عليه ثمرة القول بعموم الخطاب للمعدومين وانه لم نقل به وان لم اجد قائلا بذلك الا انه مما
احتمله المحقق القمي وعوده ولا شاهد له سوى تسمية القرآن كتابا في غير موضع من الكتاب العزيز مثل قوله تعالى الم ذلك
الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين ومقتضاه كون القرآن مثل سائر الكتب المصنفة المقصود منها بقاؤها والرجوع اليها والعمل
بها لكل ناظر فيها وفيه ما لا يخفى لان تسمية القرآن كتابا ليس بالنظر الى جمعه وتدوينه في الاوراق مثل سائر الكتب المصنفة
لعدم وجود هذا النسخ حين صدور هذا الخطاب بل المراد من الكتاب في الآية معناه اللغوي اعني الجمع والمقصود بذلك
الجمع من كلمات الله سبحانه لا معناه المصطلح عليه الآن مع انه لا ثمرة لكونه من قبيل تاليفات المصنفين لانا وان لم نقل
بكونه من قبيل ذلك الا انا نقول باعتبار ظواهر الكتاب على حسب متعارف اهل اللسان الموجودين في زمان نزوله والبناء
العقلاء على اعتبار الظواهر وان كان المقصود منها خطابا خاصا ولم يكن المقصود منها بقاءها واستفادة كل من نظر اليها
ولذا ترى انه لو اقر احد لاخر عند ثالث او شهد لم يبق شك في ثبوت ذلك عند كل من سمع اقراره او شهادته وان لم يكن مقصودا
بالخطاب بل لم يطلع المقر على سماعه وكذا يعتنون بالمكاتبات المرسلة الى اشخاص خاصة وهكذا والله هو العالم **اصل**
اذا تعقب المخصص لعمومات متعددة سواء المنفصل بالواو وغيرها جملا كانت او مفردات او مركبة منهما ومع عوده الى الجميع
فلا اشكال في عوده الى الاخيرة وهل هو مختص بها او مشترك بين عوده اليها والى الجميع لفظا او معنى وعلى تقدير
الاختصاص بالاخيرة فهل هو من باب القدر المتيقن او الظهور اللفظي فيه اقوال وقبل الخوض في المطلوب لا بد من بيان

محل النزاع وهو يتوقف على بيان القيود المأخوذة في العنوان فلا بد هنا من بيان امور الاول ان الظاهر ان المقصود من المخصص هو المخصص المتصل دون المنفصل لانهم وان لم يصرحوا بذلك الا ان التعبير بالتعقيب ظاهر فيه لعدم تسمية المخصصات المنفصلة التي من جملتها العقل بالتعقيب للعمومات لان الظاهر من التعقب وقوع المخصص مع العمومات في كلام واحد فهي خارجة من موضوع هذه المسئلة والحكم فيها انه مع عوده الى الجميع كما اذا قال اكرم العلماء واضف الشعراء وقال في كلام اخر لا تكرم من اهانك وكان فيهم اهانه عالم وشاعر فهما الا انه كان بين العمومات معين يرجع المخصص اليه تعين ذلك والا فيتعين بالقدر المتيقن لكان نوعكم بعموم الباقي كما اذا قال اكرم العلماء واضف الشعراء ثم قال في مقام اخر لا تكرم الفساق وعلمنا بفسق مرتكب الكبائر وشككنا في فسق مرتكب الصغائر وكان في العلماء مرتكب الصغائر وفي الشعراء مرتكب الكبائر فيخصص بعموم الشعراء ويبقى عموم العلماء بحاله ان لم يكن قدر متيقن في البين يحكم بالاجمال بالنسبة الى الجميع فهو محل التعارض ثم انك حيث قد عرفت كون المراد من المخصص هو المتصل منه فهل يجري النزاع في جميع المخصصات المتصلة من الشرط والغاية والصفة والاستثناء وبدل البعض كما هو ظاهر اطلاق كلماتهم او يختص ببعضها كما هو صريح بعضهم حيث اخرج الشرط من محل النزاع بدعوى اجماعهم على عوده الى الجميع واستند في ذلك الى صاحب الفاصل بعود المخصص الى الجميع وذلك على الشرط بجامع كون كل منها مخصصا فلو لم يكن عود الشرط الى الجميع متفقا عليه لكان قياسهم المايبقي ويجعل مقيسا عليه في المقام وفيه انه مع منع بعضهم من عود الشرط ايضا الى الجميع في مقام الجواب عن الدليل المذكور الملازم كلماتهم على ما عرفت مع انه ربما يفرق بين الشرط وسائر المخصصات المتصلة بكون الشرط قيدا للجزاء ومستتبعا للصدد فهو وان فرض تأخره لفظا من جزائه الا انه مقدم عليه رتبة فاذا قيل اكرم العلماء والشعراء ان جاؤك فهو في معنى ان جاءك العلماء والشعراء فاكرمهم فيكون مخصصا للجميع وفيه نظر اذ فيه اشتباه بين تعقب الشرط بجمل متعددة وبين تعقيبه لمفردات متعددة وما ذكر انما يتم بالنسبة الى الثاني دون الاول لان الحكم اذا تعدد في الكلام فالشرط انما يستحق الصدر بالنسبة الى الحكم الذي فرض كونه قيدا له فاذا وقع بعد جمل متعددة فان فرض عوده الى الاخيرة يستحق الصدر بالنسبة اليها فيكون قيدا لهذا الحكم خاصة وان فرض عوده الى الجميع يستحق الصدر بالنسبة الى الجميع ويكون قيدا له

الثاني ان المراد من العمومات هنا هو الجمع المنطقي الصادق على الاثنين اذ لا ريب في دخول تعقب المخصص امرين في محل النزاع وكذا المراد منه اعم من العام المنطقي والاصولي الثالث انه ربما يظهر من بعضهم تقييد العنوان بالتعاطف ومن بعض اخر تقييده بالتعاطف بالواو والظاهر عموم النزاع كما هو ظاهر الاخرين وكون التخصيص بالعطف او بالعطف بالواو من باب التمثيل كالتخصيص بالاستثناء ثم لا انصاف في التفصيل بين المتعاطف وغيره وبين المتعاطف بالواو وغيره بالقول بالعود الى الجميع في غير المتعاطف او في المعطوف بالواو دون غيرهما لا اذهب اليه احد منهم لاختلاف ذلك في الظهور والخفاء الرابع انه ربما يقال بكون المراد من الجمل ما كان متعدد العام فيها شاملا لاختلاف الحكم بحيث لو قطع

النظر عن اختلاف كان العام متحدا بالذات مثل اكرم العلماء واضفهم واطعمهم الا من اهانك ومن المفردات ما كان العام فيه متعددا بالذات سواء كانت العمومات مختلفة في الحكم مثل اكرم العلماء والق الاصدقاء واهن الجهال الا الفاسق منهم ام متفقة فيه مثل اكرم العلماء والاصدقاء والجهال الا الفاسق منهم ومن المركبة ما اشتمل على الجهتين مثل اكرم العلماء واضفهم واخلع الاصدقاء واعطهم والشعراء الا واحدا منهم ووافقه بعضهم في تفسير الجمل وفسر المفردات بالاختلاف العمومات وتعددها بالذات مع اتحادها في الحكم كالمثال الثاني للمفردات على القول الاول والمركبة بما كان التعدد والاختلاف في العمومات كليهما بالذات كالمثال الاول للمفردات على ذلك القول وفي القولين نظر لان الظاهر كون المراد من الجملة هو معناها النحوي اعني الكلام المشتمل على الاسناد فتعدد الجملة انما هو باعتبار تعدد الاسناد سواء كان الموضوع فيه متحدا ام مختلفا ويقابله المفرد وهو ما اتحد فيه الحكم ولا بد من اعتبار تعدد الموضوع فيه ليتحقق كون المخصص متعقبا لعمومات متعددة والا لم يصدق عنوان المسئلة بمجرد اعتبار اتحاد الحكم كما لا يخفى فالمراد بالمفردات ح هو عمومات متعددة يتعلق بها حكم واحد والمركبة ما اشتمل على الامرين كما يظهر بما سبق وما ذكرناه في معنى الجملة هو المعنى الظاهر منها عند الاطلاق ولا شاهد للقولين المذكورين ثم ان ظاهر تخصيص جماعة من القدماء عنوان النزاع بالجمل خروج المفردات عن محل النزاع كما يشهد به ايضا قياس بعض القائلين بالعود الى الجميع الجمل على المفردات لان مقتضى جعل المفردات مقيسا عليها كون رجوع المخصص فيها الى الجميع مفروغا عنه ويمكن ان الظاهر كون تخصيص الجمل بالذكر مبنيا على الغالب كما حكي التصريح بذلك عن الشهيد الثاني فالمفردات ان لم تكن داخلة في محل النزاع موضوعا فهي داخلة فيه حكما لاطلاق الخامس ان المتيقن بقولهم مع عوده الى الجميع احتراز عما لا يمنع عوده الى الجميع فيكون خارجا عن محل النزاع والكلام في ذلك من جهات الاول انه ما لا يمنع عوده الى الجميع اما لتعين عوده الى الاخيرة خاصة او الى الثانية او الاولى كما اذا قيل اكرم العلماء واضف الادباء واطعم الفقراء الا زيدا ولم يكن مسمى بزيد الا في الفقراء او الادباء او العلماء واما باعتبار صلوحه للعود الى واحدة منها دون الجميع كما اذا فرض وجود مسمى بزيد في كل من العلماء والادباء والفقراء وقامت القرينة على كون المراد بزيد المستثنى شخصا معينا الا ان المطلق المسمى به ح يحكم بعوده الى الاخيرة لكونها متيقنة واما باعتبار قيام قرينة على عدم عوده الى خصوص واحدة منها مع صلوحه للعود الى البواقي مثل اكرم العلماء واضف الادباء واطعم الفقراء الا من اهانك وقامت القرينة على عدم عود الاستثناء الى الفقراء او الادباء او العلماء وعلى القوم ح سؤال وجه اخراج هذا القسم من محل النزاع لانه مع وجود القرينة على عدم عوده الى احدى الجمل يصح ادعاء النزاع ايضا في عوده الى الجميع ما عدا ما قامت القرينة على عدم عوده اليه او الى الاقرب الى المخصص فالجملة الثانية بمنزلة الاخيرة فيما قامت القرينة على عدم عوده الى الاخيرة ولعل الوجه فيه هو استبعاد رجوع المخصص الى الجميع في بعض صور هذا القسم كما اذا قامت القرينة على عدم رجوع

الى الثانية لكون دعوى رجوعه منها الى الاولى كالاخيرة في غاية البعد فتأمل في اخراج هذا القسم بجميع صوره الثلث
وكيف كان فالظاهر امكان النزاع فيما عدا الصورة المذكورة وهنا اشكال اخر وهو ان نزاعهم في المقام في رجوع الاستثناء
الى الاخيرة او الجميع انما هو بحسب الوضع اما في الادات كما هو صريح صاحب المعالم او الهيئة كما هو صريح المحقق القمي
ومع ذلك يشكل تقييدهم للعنوان بصورة صحة عود الاستثناء الى الجميع لان مقتضاه ان يكون نزاعهم في ظهور الاستثناء في
الرجوع الى الاخيرة او الجميع بحسب وضع الادات او الهيئة اذا صح رجوعه الى الجميع بان لم يكن المستثنى بحسب ملاحظة
او القرائن غير صالح لذلك فيلغو التقييد لوضوح ان ظهور الاستثناء في ذلك بحسب وضعه انما هو على تقدير صلاحية
المقام لذلك فهو يشبه ان يقال ان الامر ظاهر بحسب وضعه في الوجوب اذا اصلح المقام لارادة ذلك نعم لو كان نزاعهم
في ظهور الاستثناء بحسب الانصراف بان كان الاستثناء عند الجميع موضوعا بالاشتراك المعنوي لمطلق الاخراج
سواء كان من الاخيرة او الجميع واختلفوا في ظهوره في العود الى خصوص الاخيرة او الى خصوص الجميع او عدم ظهوره في
شيء منهما لم يلغ التقييد ... النزاع في المقام ولعله ... عنهم انما هو في ذلك دون الوضع وان كان ذلك خلاف صريح
كلام صاحب المعالم والمحقق القمي ره فلو وجد في كلماتهم التصريح بكونه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة او الجميع لابد ان
يراد كونه حقيقة فيه باعتبار كونه احد افراد المشترك المعنوي ولا ينافيه ما عزي الى المرتضى من القول بالاشتراك لشهادة
الاستعمال لانه انما يقول بكون الاستعمال من امارات الاشتراك اللفظي في مقابل احتمال الحقيقة والمجاز والاقرب
احتمال الاشتراك المعنوي فهو موافق للمشهور فح فقد يبطل احتمال ... الاشتراك اللفظي كما ترى ... على اخر
وان كان ذلك خلاف ظاهر ما نسب اليه ... نعم كون النزاع بحسب الانصراف دون الوضع ... لعلها
تقييد العنوان بصحة العود الى الجميع على ما عرفت وثانيها الرجحان لانه لو كان نزاعهم في المقام بحسب الوضع يلزم ان يكون
لادات الاستثناء الواقعة بعد جملة واحدة وضع والواقعة بعد جمل متعددة وضع اخر وهو خلاف ما يشهد به الوجدان
لكون الوقوع بعد جملة واحدة او متعددة حالات لا ... بحسب اختلاف الحال ... الاستعمالات ومن الواضح
عدم مدخلية هذه القيود في الاوضاع اذ لا يمكن ان يقال ان هذا اللفظ موضوع ... في هذا التركيب لكذا وفي
ذلك التركيب لكذا الا ... خلاف ما يشهد به التتبع في طريقة الواضعين لانهم انما يضعون اللفظ بازاء المعنى مع قطع النظر
من هذه العوارض الطارية عليه وثالثها الاختلاف ... في المقام مثل التفصيل بين الجمل المتعاطفة
وغيرها والتفصيل بين العطف بالواو وثم والتفصيل بين ما كانت الجمل من سنخ واحد بان كانت خبرية او انشائية
وغيرها وهكذا القول بالرجوع الى الجميع في غير المعطوفة بالواو ومتحدة السنخ والى الاخيرة في غيرها
كما ذهب الى كل بعضهم اذ من الواضح كون هذا الاختلاف ناشيا من اختلاف هذه التراكيب في ظهور عود الاستثناء
الى الجميع فيها وعدمه ... عدم امكان نسبة ... اختلاف وضع الادات اليهم بحسب العطف وعدمه

والعطف

والعطف بالواو وغيره واتحاد السنخ وغيره وذاتيها الظهور عنوان كلمات القدماء وغيرهم فيما ذكرناه قال العضدي اذا
تعاقب جمل عطف بعضها على بعض بالواو ثم ورد بعدها استثناء فيمكن ان يرد الى الجميع والى الاخيرة خاصة ولا نزاع في
انما الخلاف في الظهور الى اخر ما ذكره فتأمل وقال الفاضل الجواد استقر في الاستثناء الواقع بعد الجمل المتعددة
المتعاطفة بالواو هل يرجع الى الاخيرة فقط او الى الجميع بعد الاتفاق على جواز الرجوع الى الكل منها وفي الحقيقة الخلاف
انما هو في ظهوره فيما من الكلام ... الشيخ من اصحابنا والشافعية على انه ظاهر في الرجوع الى الجميع الا ان يدل دليل من خارج
على الاختصاص بالاخيرة فيصار اليه وقال بعض اصحابنا انه ظاهر في الرجوع الى الجملة الاخيرة وعلى ذلك الحنفية الى اخر ما ذكره
وبالجملة المستفاد من ... صاحب المعالم كون النزاع في المقام بحسب الوضع فان قلت لو كان الامر كما ذكرت من كون النزاع
في الظهور والانصراف فلم اشترطوا في عنوان كلماتهم صحة العود الى الجميع والى الاخيرة بل كان يعتبر صلاحية الاستثناء
لذلك على ما سيجيء لكن يعتبر مع صلاحية ذلك عدم قيام قرينة خارجية على العود الى احدى الجمل بالخصوص اذ كما ان عدم
صلاحية الاستثناء مانع من تحقق الانصراف كذلك القرائن الخارجية قلت لابد في التفصي عن ذلك اما من الالتزام بغفلتهم
عن ذلك واما من القول بكون الكلام في المقام في مجرد اثبات كون تعقب الاستثناء الجمل مقتضيا للعود الى الجميع وعدمه
مع قطع النظر عن الموانع الخارجية ثم حيث كان عدم الصلاحية من القرائن العامة لعدم الانصراف فاعتبروا قيد صحة العود
الى الجميع والى الاخيرة احترازا عنه لان الاصولي انما يبحث عن الاوضاع والقواعد الكلية كالقرائن العامة نظير بحثهم
في الامر الواقع عقيب الحظر بخلاف القرائن الشخصية الخارجية لانها امور جزئية تابعة للموارد وليس من شان الاصولي
التعرض لها نفيا واثباتا فاعلم التعرض لها لكونها من مسائل الفقه في الاخذ بالظهور **الثانية** في بيان ما يتحقق به صحة
عود الاستثناء الى الاخيرة والى الجميع وذلك لان ادات الاستثناء ... واشتراك الحكم في الجمل فلا اشكال في صحة عود الاستثناء
الى الاخيرة والى الجميع سواء كان المستثنى عاما او جمعا او مفردا ... مثل اكرم العلماء واستضفهم الا الفساق
منهم او فساقا منهم او الفاسق او فاسقا ... التنوين التمكن دون التنكير او مفردا ولو اختلف الموضوع سواء اتحد
الحكم مثل اكرم العلماء والظرفاء والشعراء او اختلف الحكم ايضا مثل اكرم العلماء واضف الظرفاء واخلع الشعراء فصحة
عود الاستثناء الى الاخيرة او الجميع وعدم صلاحيته لذلك يتحقق بوجوه احدها ان يكون المستثنى عاما او جمعا مثل الا الفساق
او فساقهم او فساقا منهم وكذا لو كان ... الاحكام المتقدم على الاستثناء جملات وثانيها ان يكون المستثنى اسم جنس
او منونا بتنوين التمكن مثل الا الفاسق او فاسقا وثالثها ان يكون المستثنى جامعا لجميع عناوين الموضوعات المذكورة
في الجمل ولو كان جزئيا حقيقيا مثل الا زيدا اذا كان زيد عالما وظريفا وشاعرا ورابعها ان يكون مشتركا لفظيا باعتبار
استعماله في اكثر من معنى واحد مثل الا زيدا اذا كان مشتركا بين رجلين او رجال مسمين بذلك واريد بالمستثنى زيد
العالم وزيد الظريف وزيد الشاعر وعدم الصلاحية في المقام بوجوه احدها ان يكون المستثنى مشتركا بين معنيين

يصلح من جهة احدهما للرجوع الى الجميع ومن جهة الاخر للاخيرة فقط مثل اكرم بني تميم واخلع على بني اسد الا الفارس اذا فرض
كون شخص من بني اسد مسمى بفارس وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب في جميعهم وانه وجد فيما اورده المحقق القمي رحمه الله بان فرض
كون المستثنى مشتركا على النهج الذي ذكره يخرج الكلام عن محل النزاع اذ محل النزاع ما اذا كان المخصص صالحا لان يخصص
به كل واحد من العمومات السابقة ولا خلاف بين ارباب الاقوال في تخصيص الاخيرة بالنسبة الى هذا المخصص الذي يصلح
للرجوع الى الجميع ولا ريب ان في الصورة المفروضة لا يمكن الحكم بالصلاحية الا مع الاحتمال لارادة المعنى المختص بالاخيرة ومن
المعنى العلمي وهو لا يصلح للرجوع الى غيرها سيما اذا لم يكن هذا الشخص راكبا وبعد تعيين ارادة الراكب بالقرينة والرجوع
الى البحث فيه فيخرج من اعتبار الاشتراك في الصلاحية كما لا يخفى فانما يدخل في البحث بعد نفي احتمال ارادة المعنى العلمي
اذ يصير من باب الموضوع له بالوضع العام وان غير من المثال بمثل اكرم بني تميم واضف بني خالد واخلع على بني اسد الا الازيد
مع فرض وجود شخص مسمى بزيد في كل واحد من القبائل وسمى بزيدين في بني اسد فهو وان كان اقرب من المثال السابق
لكنه ايضا خارج عن البحث اذ لا يمكن ارادة كل واحد من العمومات على الاجتماع لا على البدل ولان الظاهر انهم ارادوا
صلاحية المخصص بالفعل لكل واحد لا صلاحية لفظ لارادة معنيين يناسب احدهما الاخيرة بحيث لا يصح استعماله في
الغير والاخر الجميع بحيث لا يصح استعماله في الاخيرة فلا يليق بالمبحث اذ يصدق لفظ المخصص صالح لان يراد منه ما يختص
بالاخيرة ولا يمكن ارادته في غيرها وصالح لان يراد منه ما يختص بالجميع ولا يمكن ارادة الاخيرة فقط منه لا انه هو المذكور
في السنة القوم في تحرير محل النزاع من صلاحية مفهوم المخصص لكل واحد من العمومات كما هو الظاهر من كلماتهم انتهى
ولعل الوجه في قرينية ما ذكره من المثال ان المناسب للمعزى صاحب المعالم من اشتراك المستثنى بين معنيين يصلح باعتبار
احدهما عوده الى الجميع دون الاخيرة وباعتبار الاخر عوده الى الاخيرة دون الجميع هو المثال الذي ذكره المحقق المذكور
دون صاحب المعالم لمجرد الاشتراك باعتبار معناه الرجوع الى الجميع والى الاخيرة بخلاف المثال الذي ذكره المحقق
المذكور ثم ان ما فهمه المحقق المذكور من كلام صاحب المعالم هو الظاهر من كلامه وما اورده عليه متجه الورود وفي كلامه
احتمال ان ارادة نفهمها انه مناسب للفصول ولكنها في غاية البعد من كلامه حيث قال في بيان كلام صاحب المعالم
منفذ عن وجه الصلاحية ومنها كون المستثنى من الالفاظ المشتركة والاعلام ان يراد بها ما يعم المنقول والمرتجل
بحيث يكون صلاحيته للعود الى الاخيرة باعتبار معنى والى الجميع بمعنى الغير الاخيرة باعتبار اخر والتباسي بوجه الى
غيرها وجه الى الجميع لانه يرجعه اليه بعد الرجوع اليها يتعين رجوعه الى الجميع او يريد باعتبار اخر اعتباركونه مستعملا
في كل من المعنيين او المعاني فانه مغاير لاعتباره مستعملا في احدها وذلك نحو اكرم العلماء واخلع التجار الادنيا
مع تحقق مسمى بزيد في كل من الفريقين فيكون حكمه بعض استعمال المذكور وصلوحه لما ذكر حكم المشترك في الامتناع و
الجواز حقيقة او مجازا ومع التطهير وعدمه مطلقا او على التفصيل المقرر في محله انتهى وفيه مع بعده ايرادين من سياق
كلام

[illegible]

كما انه قد عرفت بكون الاخيرة مخصصة على كل تقدير ومتيقنا تخصيصها من بين الجمل وهو لا ينافي على الاول مراد الاول
الذي ذكره كما لا يخفى واقصاهم ثم انه قد مثل المرتضى ره في الذريعة للمقام بقوله اضرب غلمان والق استقاف الا
واحدا ونبه بذلك على رجوع الاستثناء فيه الى الجملتين بانه مع اخراج واحد من كل منهما يكون المخرج اثنين لا واحدا له
مع انه يلزم يكون اخراج واحد من كل واحد من الفريقين باخراجين في استعمال واحد نظير استعمال المشترك في معنييه
فصاعدا الا ان نزاعهم في استعمال اللفظ في معنييه فصاعدا وان اختص بالمشترك الا ان استعمال المطلق ايضا في فردين
يجري هذا المجرى فيرجع استعمال لفظ واحد في فرديه كاستعمال الاف لفراجين على القول بجواز استعمال المشترك في معنييه
فصاعدا وهذا هو الذي يظهر من الفاضل القمي فانه بعد ان جعل النزاع في المسئلة في جواز كون كل واحدة من الجمل موردا
للاخراج على البدل نظير المشترك لا في الاخراج عن الجميع وقد اليه ذلك بالمثال الذي ذكره المرتضى قال ويؤيده المثال الذي
ذكره الشهيدة بقوله اضرب غلمان والق اسد فان الا واحدا فان اخراج الواحد من كل منها على الاجتماع لا يتاتى الا بواحد مشتمل لفردها
وتغيير المطلب في استعماله في فردين يجيئا فانا لم نجد لو احد من الغلمان لا يجزيه هذا القرينة فلا يصح جريان الكلام والبحث في
هذا المثال الا بارادة واحد من الاسد فان وواحد من الغلمان فيتناول الارادة الاخراج بالنسبة الى كل منها فرد واحدا الى
اخر ما ذكره وكذلك يظهر ان مذهب اكثر المحققين منهم جواز استعمال المشترك في معنييه فصاعدا فضلا عن استعمال المطلق
في فرديه لكون الشيء استعملها تامة ولم يرد احد على المرتضى ذلك واما ان يلزم بكون واحد مستعملا في الفرد الشيء حت
القدرين الخارجين من الجملتين بالاستثناء من قبيل عموم المجاز ولكن حمل المثال عليه بعيد جدا فلا يمكن الالزام بكونه مراد
المرتضى ذلك واما ان يلزم بكون واحد مستعملا في معناه الكلي ويكون ارادة الفرد والتعدد مستفادة من الخارج كما استفادة
التعدد من لفظ كل في قولنا اعط كل واحد من الفقراء درهما لمجالكل في جميع المطلقات المثبتة على ما هو مذهب
سلطان العلماء ولا يلزم منه استعمال لفظ واحد في فردين لفرض تعدد الدال والمدلول وهذا الوجه هو الاقرب عرفا
واعتبارا **الثالثة** في بيان كيفية رجوع الاستثناء الى الجميع وهو يتصور بوجوه **احدها** ان تنزل الجمل المتعددة
منزلة جملة واحدة بان ينزل قولنا اكرم العلماء واضف الشعراء الادنيا منزلة قولنا اكرم هذه الجماعة والتفهم الادنيا كما
يرشد اليه استدلال القائل برجوعه الى الجميع بدعوى كون الجمل المتعددة بمنزلة جملة واحدة وكيف كان فبعد التنزيل
الاخراج من الجملة لا فرق بين كون الاستثناء صالحا للعود الى الجميع او الى خصوص الاولى او الثانية او الاخيرة وكون الكلام
خروجه عن محل بحث العلماء لانهم قد ذكروا ان تخصيص الاخيرة متيقنا ولا ريب انه بعد تنزيل الجمل منزلة جملة واحدة لا يبقى
اول واخر حتى يكون احدها متيقنا دون الاخر **وثانيها** ان يعتبر رجوع المستثنى الى الجميع على سبيل التوزيع بان يراد
فيما اذا قيل اهل العلماء مائة والشعراء مائة الاعشرة اخراج خمسة من العشرة من الاولى وخمسة منها من الثانية وهو
وان كان جائزا الا انه ايضا خارج عن محل النزاع لعدم كون تخصيص الاخيرة بتمام المستثنى متيقنا مع ان الكلام في جميع

تام المستثنى الى الجميع او الاخيرة كما هو ظاهر كلامهم لا رجوع تمام المستثنى الى الاخيرة او رجوعه الى الجميع على سبيل
التوزيع والتقسيط **وثالثها** ما يظهر من الفاضل القمي رة من كون استعمال ادات الاستثناء في اخراجات متعددة
على سبيل البدلية نظير استعمال المشترك في معنييه فصاعدا وادعى كون نزاع القوم في ذلك واستشهد لذلك بوجهين احدهما
تفسير العضدي لقول الشافعي بظهور الاستثناء في الرجوع الى الجميع برجوعه الى كل واحد من الجمل وثانيهما ما تقدم من
تمثيل السيد بقوله اضرب غلماني الا واحدا فان الاول واحد وفيهما نظر اما الاول فلمنع الدلالة كما ستشير اليه في الوجه الرابع
واما الثاني فان الظاهر كون مراد السيد اخراج الواحد من الجملتين باخراج واحد على نحو ما ستذكره ايضا في الوجه الرابع
ولا يلزم منه استعمال لفظ واحد في اثنين كما زعمه الفاضل المذكور للتنبيه عليه في الجهة الثانية وما قيل على فساد ما
زعمه من كون محل النزاع في استعمال الا في اخراجات متعددة على البدل ان المشهور عدم جواز استعمال اللفظ في معنييه فصاعدا
ومنهم الفاضل المذكور ولا خلاف في جواز رجوع الاستثناء هنا الى الجميع وانما الخلاف في ظهور الاستثناء في رجوعه الى
الجميع او الاخيرة او في وضع الادات او الهيئة لذلك على ما استفاد ولو كان نزاعهم في المقام فيما ذكره لزم التناقض في
كلماتهم حيث لم يظهر من احد منع الجواز هنا اصلا مع ان الانسب لما ذكره ان يجعل النزاع في المقام في الجواز وعدمه لا في الظهور
او الوضع على ما مر كما ان نزاعهم في استعمال اللفظ في معنييه الحقيقيين او المجازيين او الحقيقي والمجازي كذلك مضافا
الى عدم تمامية ما ذكره في جميع الامثلة التي ذكروها في المقام كما اذا كان المستثنى علما مثل اضرب غلماني والى اسد تالى
الا الطوال منهم اذا كان واحد من الغلمان وجميع من الاسد طوالا لعدم صحة اخراج الطوال من كل منهما على البدل
ورابعها وهو المختار تنقيح محل النزاع في المقام هو ما يحتمل رجوع الاستثناء ويتم مدلول المستثنى الى جميع
الجمل المتعددة دفعة باخراج واحد ولا يلزم منه شيء مما قدمناه وهو جار في جميع صور كيفية صلوح رجوع الاستثناء الى
الجميع على ما استفاده ولا ينافيه ما تقدم من تفسير العضدي للرجوع الى الجميع بكل واحد لعدم دلالته على كون المراد
برجوع الاستثناء الى كل واحد من الجمل باخراج مستقل كما زعمه الفاضل القمي على ما عرفت لاحتمال كون مراده رجوع الاستثناء الى
الكل واحد من الجمل باخراج واحد على ما ذكرنا مع الدليل على ما ذكرنا … بطلان سائر الوجوه المحتملة المتقدمة واتضح هذا
ملخص الكلام في بيان القيود المأخوذة في عنوان المسألة وبقي هنا شيء وهو بيان الاصل في المسألة حتى يكون هو المعول
عليه عند من لم يترجح عنده شيء من ادلة الاقوال وقد ذكر جماعة كون الاصل موافقا للقول المذكور اختار في تخصيص الاخيرة
بالمتيقن وفي عموم ما عداها باصالة الحقيقة … حصل الشك في رجوع الاستثناء الى الجميع وممن يظهر منه ذلك هو
العضدي لانه بعد ان نقل عن الحنفية رجوع الاستثناء الى الاخيرة خاصة وعن الشافعي والغزالي ومن يتبعهما القول بالوقف
بمعنى انه لا يدري انه حقيقة في ايهما وعن المرتضى القول بالاشتراك فيتوقف على ظهور القرينة قال وهذان موافقان
للحنفية في الحكم وان خالفا في الماخذ لانه رجوع الى الاخيرة فيثبت حكمها ولا يثبت في غيرها كالحنفية ولكن هؤلاء

لعدم ظهور تناولها والحنفية لظهور عدم تناولها انتهى وحاصل مراده كون الاقوال الثلاثة مشاركة في الحكم بتخصيص
الاخيرة وبقاء ما عداها على عمومها لكن القائلين بالوقف والاشتراك يحكمون بعموم باقي الجمل لعدم ظهور تناولها
لان الاستثناء حيث لم يظهر رجوعه الى خصوص الاخيرة او الجميع فلم يبق فيما عدا الاخيرة ظهور في انتفائها في التناول على
جميع الافراد فالحكم بعمومها انما هو بمقتضى اصالة عدم التخصيص بخلاف على قول الحنفية لان الحكم بالعموم من باب
ظهور التناول وربما يظهر من الفاضل القمي خلاف ذلك حيث ادعى موافقة القولين لقول الحنفية في تخصيص الاخيرة
وعدم تخصيص غيرها وذكر ان عدم التخصيص اعم من الحكم بالعموم فعدم تخصيص ما عدا الاخيرة عند الحنفية للحكم بعمومها
وعند القائل بالوقف والاشتراك للتوقف في التخصيص وعدمه بسبب عدم معرفة الحال وما تقتضيه ما تقتضي الادلة
كما هو القول بالتوقف او اجمال الدليل الناشي من الاشتراك كما على قول المرتضى وادعى في مقام الرد على الشيخ ان الموافق
لنا انما هو بيان انه لم يظهر من كلام الاصوليين نسبة ذلك الى صاحب القولين ولا يظهر من كلامهم في بيان الموافقة الا
ما ذكره بل كلامهم على ما ذكرناه اول ادل … ومرادهم مجرد نسبة التخصيص الى الجمل من حيث ثبوت التخصيص وعدمه لا من
حيث امارة العموم من غير الاخيرة وعدمه ثم ايد ما ذكره بان مقتضى الادلة ان النزاع في المقام انما هو في ان الهيئة التركيبية
من الاستثناء المتعقب للجمل هل هي موضوعة للاخراج من الاخيرة خاصة او من الجميع فالشك في ان ما عدا الاخيرة هل
هي عمومات مخصصة او عمومات غير مخصصة لا في انها خصصت ام لا حتى يجري التمسك باصالة عدم التخصيص فان ذلك
انما يتم حيث علم وروده عام من دون اقترانه بالمخصص ثم يشك في ورود المخصص عليه وليس الامر هنا كذلك لان الشك هنا انما هو
في النزاع في وضع الهيئة انما هو في ورود العام مخصصا ابتداء ام غير مخصص فلا معنى للتمسك بالاصل ح اذ كونه
مخصصا او غير مخصص من مداليل الهيئة فيما نحن فيه لا انه امر خارج عنه يمكن معرفته بالاصل فلا يمكن مقايسة ما نحن فيه
على ما لم يظهر له مخصص بعد الفحص والبحث حتى يقال ان له صيغة خاصة به دالة على معنى ولم يوجد له معارض فيدفع احتماله
بالاصل كما زعمه الشيخ وادعى في الحكم بعموم ما عدا الاخيرة على القول بالاشتراك والتوقف ثم قال وقد عليه بالحاجة اتحاد
موضع مقايسة ما نحن فيه بمبحث البحث عن المخصص مقايسته بجواز العمل بالعام المخصص بالمجمل هذا محصل كلامه ورد
مرامه وانه ظاهر عدم موافقة الاصل للقول المذكور اصلا ولكنك خبير بانه اما اولا فان ما ذكره في موافقة القولين بالاشتراك
والتوقف لقول ابي حنيفة مخالف لظاهر كلام العضدي لانه ظاهر في موافقتهما له في تمام الحكم من تخصيص الاخيرة والحكم
بعموم ما عداها وكون اختلافهما في مجرد الماخذ على ما ذكره لا يكون الموافقة في تمام الحكم بل في تخصيص الاخيرة وعدم
تخصيص ما عداها الا في الحكم بعموم ما عداها ايضا فمن هنا يظهر ضعف قوله لم يظهر من كلام الاصوليين نسبة ذلك الى
صاحب القولين واما ثانيا فان دعوى كون نزاعهم في المقام في وضع الهيئة فاسدة جدا لتصادمهم في الفصول بان
دعوى كون نزاعهم في مفاد الهيئة التركيبية فاسدة في نفسها وصيهم بها ما علم من الخلاف اما الاول فلانه ان اراد

ان الهيئة التركيبية اعني تعقب الاستثناء للجمل وانضمامها بها موضوعة للاخراج على الوجه المذكور دون الادوات فهو مع بعده
فساده مخالف لما اجمعوا عليه من كون ادوات الاستثناء موضوعة للاخراج وان اراد ان كلا منهما موضوع لذلك فهو ايضا
فاسد لان المفهوم من الكلام المشتمل على الادوات انما هو اخراج واحد ولان في وضع احدهما غنية عن الاخر فيبقى وضعه
بلا فائدة ومع ذلك لا يجب ان يكون النزاع في الهيئة فقط وان اراد ان المجموع المركب من الادوات مع الهيئة بالمعنى المذكور
موضوع للاخراج دون كل منهما منفردا فهو ايضا فاسد لان الاخراج انما يفهم من الادوات كما يفهم سائر المعاني الحرفية
من ادواتها دون الهيئة ولانه مخالف لما اطبقوا عليه من كون ذلك معنى الادوات وان اراد ان الادوات موضوعة للاخراج
والهيئة موضوعة لافادة ربطها بالمستثنى والمستثنى منه واحدا كان او متعددا على الوجه المذكور فهو ايضا فاسد لان
الحروف على ما تقرر في محله واعترف هو ايضا به موضوعة لمعان آلية ملحوظة بها حال متعلقاتها فادوات الاستثناء
موضوعة على هذا التحقيق للاخراج الملحوظ به حال المستثنى منه باعتبار والمستثنى باعتبار فهو في نفسه معنى ربطي
فلا حاجة في ربطه بمعنى الى ربط اخر بل لا يمكن اعتباره فيه الا بخروجه من كونه معنى ربطيا فيخرج عن كونه معنى حرفيا وان
اراد ان المجموع المركب من المستثنى والاستثناء والجمل حيث يعود اليها موضوع بوضع تركيبي بازاء المخصص منها الى الجملة
الاخيرة حيث يعود اليها المخصص منها اتجه ما ادعاه من لزوم التوقف على القولين وناسب جعله نظير العام المخصص بالجمل
لانه من قبيل اللفظ المشترك بين العموم والخصوص الا ان ذلك لا يرجح الاول ظاهر مذهب الشافعي وهو مردود عنده
غيره كما عرفت ولا وجه لتنزيل النزاع المعروف في المقام على هذا القول النادر واما الثاني فكما عرفت انه على ما اعترف به
انه يستفاد ذلك من اقوالهم وادلتهم وهو كما ترى لا اشعار فيها بذلك اصلا ثم ذكر صاحب المعالم في نفي القول بالاشتراك
بالنقل ولا تعدد في وضع المفردات غالبا ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة بوضع متعدد وانه يبطل حال الت
النزاع ربما ينافي باعتبار الهيئة ايضا وظاهر انه لا يثبت بمجرد ذلك ما ادعاه من ان نزاعهم هنا باعتبار الهيئة التركيبية
نعم مقصوده يرد على الفاضل التوني ره مستندا الى ما ذكره انه على تقدير كون مراده من الهيئة هو تعقب الاستثناء للجمل
لا يتجه لمنع الحكم بعموم ما عدا الاخيرة لاصالة عدم التخصيص على القول بالاشتراك والتوقف اذ غاية الامر حصول
الشك في كون تعقب الاستثناء للجمل قرينة على تخصيص ما عدا الاخيرة ومقتضى المشهور هو الحكم باصالة الحقيقة فيما
يشك في كون الامر الموجود قرينة صارفة للفظ عن حقيقته وعلى تقدير كون مراده من الهيئة هو المجموع المركب من
الاستثناء والمستثنى منه لا وجه لما حرره من كون نزاعهم في رجوع الاستثناء الى الكل واختصاصه بالجملة الاخيرة
نظير استعمال المشترك في معنييه فصاعدا اذ على تقدير كون المراد من الهيئة ما ذكره لا يتحقق هنا استعمالات لفظ في
اخراجات متعددة على نحو التعاطف على ان المراد من الجملة بل يكون المراد من المجموع هو العمومات المخصصة نظير
الادلة المستقرة من قولنا عشرة الا ثلثة على مذهب الشافعي هذا ولكن يمكن تصحيح ما ذكره الفاضل المذكور من عدم جواز

اجراء اصالة عدم التخصيص على القول بالاشتراك والتوقف لكن لا لما ذكره من ابتناء ذلك على كون النزاع في وضع
الهيئة بل للتفرقة بين القرائن المتصلة والمنفصلة بعدم جواز العمل باصالة الحقيقة فيما يشك في كون ما هو المتصل
بالكلام قرينة صارفة لظاهر الحقيقة وان كان خلاف المشهور وذلك لان اعتبار الظواهر ان كان من باب الظن الشخصي
كما حكي عن المحقق الخوانساري وشيخنا البهائي فلا ريب في انتفاء الظن الشخصي بالحقيقة فيما يشك في كون المتصل
بالكلام قرينة وان كان من باب الظن النوعي او التعبد العقلائي فلا اشكال في عدم حصول الظن ولو نوعا بارادة
الحقيقة في مثل ذلك وكذا في عدم تعبد العقلاء بمقتضى وضع اللفظ فيه لو شرح في مثله وحيث فرض كون الشك فيما
نحن فيه ايضا في كون الاستثناء قرينة لتخصيص ما عدا الاخيرة يجب التوقف من الحكم بعموم ما عداها فيكون القول بتخصيص
الاخيرة خاصة موافقا للاصل واذا عرفت ذلك فاعلم ان الاقوال البسيطة في المسألة ستة او ثمانية على احتمال ستعرفه
احدها رجوع الاستثناء الى الاخيرة خاصة وهو المحكي عن الحنفية وثانيها اشتراكه لفظا بينه وبين الرجوع الى الجميع وهو
ظاهر المحكي عن المرتضى ره وثالثها التوقف بمعنى عدم العلم بكونه حقيقة في ايهما وهو المحكي عن الغزالي ورابعها ظهوره
في الرجوع الى الجميع وهو المحكي عن الشافعي وخامسها القول بالاشتراك المعنوي بمعنى وضعه لمطلق الاخراج سواء كان
المخرج منه واحدا ام متعددا وسادسها القول بكونه موضوعا بالوضع العام والموضوع له الخاص بان يلاحظ الواضع مطلق
الاخراج ويضع اللفظ بازاء مصاديقه سواء كان الاخراج من عام واحد او عمومات متعددة وهذان القولان يحتملان
وجهين احدهما ان يكون المعنى الكلي الملحوظ في نظر الواضع هو مطلق الاخراج الواحد سواء كان المخرج منه واحدا ام متعددا
بان يخرج المستثنى باخراج واحد من عمومات متعددة وثانيهما ان يكون المعنى الكلي الملحوظ هو مطلق الاخراج سواء
كان متحققا في ضمن اخراج واحد من عام واحد او متعدد او في ضمن اخراجات متعددة كما هو مقتضى جعل النزاع في
المقام نظير محل الخلاف في استعمال المشترك في معنييه فصاعدا كما تقدم نقله من الفاضل التوني ره ولا بد قبل الخوض في بيان
ادلة الاقوال من تمهيد مقدمة مهدها في المعالم وهي بيان اوضاع الالفاظ في الجملة فنقول ان اللفظ باعتبار الوضع

في بيان اوضاع الالفاظ

وعدمه ينقسم الى الحقيقة والمجاز وباعتبار الواضع الى الحقيقة اللغوية والعرفية عامة او خاصة وباعتبار المجاز نسبتنا
المعنى الى الموضوع بالوضع والموضوع له الخاص والموضوع بالوضع والموضوع له العام والموضوع بالوضع العام والموضوع
له الخاص ولا رابع وذلك لان الواضع اما ان يلاحظ معنى جزئيا ويضع اللفظ بازائه فيسمى بالوضع الخاص والموضوع
له الخاص واما ان يلاحظ معنى كليا ثم اما ان يضع اللفظ بازاء هذا المعنى الكلي فيسمى بالوضع العام والموضوع له العام واما
ان يجعل هذا المعنى الكلي آلة لملاحظة جزئياته ويضع اللفظ بازاء هذه الجزئيات الملحوظة اجمالا فيسمى بالوضع العام
والموضوع له الخاص واما عكس ذلك اعني كون الوضع خاصا والموضوع له عاما فغير واقع او غير معقول ثم لا نظير في
الالفاظ الموضوعة كالفاظ العبادات على القول بكونها موضوعة للاعم لكون الموضوع له منها ابابه هذا القول هو الهيئة

المستجمعة لجميع الاجزاء والشرايط ولكن بحيث لا ينتفي الاسم ما دامت الاركان او معظم الاجزاء باقية وكذلك الاعلام
لان الموضوع له فيها ايضا هو الموجود حين التسمية ولكن مع اعتبار بقاء التسمية مع ما يطرء عليه من نقصان بعض الاجزاء
كالاصبع والاذن او زيادة في الجسم وكذلك وضع البيت والدار ونحوهما فهذه تشبه الموضوع بالوضع العام والموضوع له
الخاص فكان الواضع قد جعل الخاص آلة لملاحظة العام وانما قلنا يكون الموضوع له هو المستجمع لجميع الاجزاء والشرايط
على الوجه المذكور دون العنوان الكلي الجامع بين شتات الافراد ليكون من قبيل الموضوع بالوضع والموضوع له العامين
لعدم وجود الجامع بين المستجمع لجميع الاجزاء والشرايط وغيره ليكون اللفظ موضوعا له ولكن الوجه في امثال ذلك كون
الوضع كالموضوع له عامين لان الشارع وان وضع لفظ الصلاة المستجمع لجميع الاجزاء والشرايط الا ان الملحوظ في نظره
والمناط في التسمية هو بقاء الاركان او معظم الاجزاء مطلقا بمعنى دخول سائر الاجزاء والشرايط في المسمى عند وجودها
لا مع فقدها فكان الوضع للمستجمع لجميع الاجزاء والشرايط ثم طال بوجود الاركان او معظم الاجزاء فالموضوع له
في الحقيقة هي هذه الاركان مثلا لا بشرط فيكون عاما كالوضع وكذلك الكلام في الاعلام لان المناط فيها ايضا بقاء الاجزاء
التي بها قوام الهيئة في الخارج وهكذا في نظائرها وكيف كان فالموضوع بالوضع والموضوع له الخاصين مثل الاعلام الشخصية
على ما هو المعروف فيما بينهم وهو واضح وهل يتصور ذلك في الاوضاع النوعية ايضا ام لا الاقرب يمكن تصويره في مثال لو
قلت عند تسمية ولدك وضعت ما يشتق من مادة حمد مثلا لولدي هذا لكون المعنى المتصور ح كالموضوع بازائه
من الالفاظ المتصورة بالاجمال جزئيا فيكون الوضع كالموضوع له خاصين مع كون الوضع نوعيا ولكن التحقيق كون
الوضع ح شخصيا ايضا لان المعتبر في الوضع النوعي كون الملحوظ في نظر الواضع حين الوضع هو نوع اللفظ من حيث هو
مع قطع النظر عن الخصوصيات وليس الامر في المثال كذلك لكون الملحوظ في نظر الواضع حين الوضع هو خصوصيات
الالفاظ المتصورة اجمالا وليست الخصوصية فيه مما يقطع النظر عنها في الوضع وان كان تصور تلك الالفاظ بالاجمال
دون التفصيل ونظير ذلك ما ربما يتوهم في تصوير كون الوضع عاما والموضوع له خاصا في المشترك من كون مشتق قولك
وضعت لفظ محمد مثلا لكل من ولد لي كون لفظ محمد مشتركا مع اتحاد الوضع فيه ح وفيه ايضا ان المعتبر في الوضع
العام كون المعنى العام المتصور حين الوضع متصورا من حيث هو مع قطع النظر عن خصوصيات افراده والامر هنا ليس
كذلك لعدم كون المقصود تصور عنوان كونهم اولادا مع قطع النظر عن خصوصيات الاولاد لكون خصوصياتهم
ملحوظة في النظر حين الوضع وطريانها الاتفاقية الاجمالية لعدم امكان تصور كل واحد منهم تفصيلا اما لعدم معرفتهم
تفصيلا او لغير ذلك فتصورهم اجمالا ووضع اللفظ بازاء هذه الخصوصيات المتصورة اجمالا لا مع كون الخصوصيات ملحوظة
حين تصور العنوان المذكور ولا ريب في كون الوضع ح كالموضوع له خاصا واما الموضوع بالوضع والموضوع له العامين
فمثل اسماء الاجناس والنكرات وكذا المشتقات لان المشهور كون المشتقات بحسب المادة والهيئة موضوعة بالوضع

والموضوع

والموضوع العامين خلافا للمصنف حيث زعم كون وضع الهيئات فيها عاما والموضوع له خاصا وتحقيق ذلك يتوقف
على بيان كون المصادر موضوعة في عرض سائر المشتقات بان كانت مادة ض ر ب في مثل ضرب ويضرب وضارب ومضروب
وغيرها موضوعة بالوضع والموضوع له العامين والهيئات لمعنى المصدر والفاعل والمفعول وهكذا بل هي ح من جملتها او
هي موضوعة للمعاني المصدرية والمشتقات مأخوذة منها وان الموجود في ضمن المشتقات هو هذا المعنى المصدري فيه
خلاف والثاني هو المشهور وحكي الاستاد العلامة ادام الله ايامه الاول عن شريف العلماء وربما يحكى عن بعض العامة
كابن الحاجب وقال في الضوابط المشتق قد يطلق على ما اخذ من شيء آخر بان كان له مأخذ من الالفاظ ويدخل فيه كل الافعال
والمشتقات بل المصادر فان لها ايضا مادة هي ض ر ب مثلا بالترتيب وهيئة هي فتح الاول وسكون الثاني ولا ريب ان
الافعال والمشتقات ليس مادتها المصادر اذ المصدر ليس مأخوذا في المشتقات لا لفظا ولا هيئة ولا معنى فان المعنى
المصدري ليس في المشتقات كما ان وزن المصدر ليس فيها ايضا بل مادة المشتقات هي مادة المصدر التي اشرنا اليها فما
المصدر ايضا من المشتقات والمادة لا توجد في الخارج الا في ضمن واحدة من تلك الهيئات ويمكن دفعه بان ما يتوهم
من معنى المصدر اعني ما يترجم منه بالفارسية بآخر دال ونون او تاء ونون فيمنع كونه معنى المصدر بحسب وضعه
بل معناه الموضوع له هو المعنى الساري في جميع المشتقات غاية الامر ان هذا المعنى اذا انتسب الى فاعل ما يترجم منه
بمطلق الافعال والمشتقات واذا تجرد من النسبة يترجم منه بما عرفت فالترجمة من معاني المصدر باعتبار تاثيرة من
عدم انتساب المعنى المصدري الى فاعل اصلا الا ان ذلك مأخوذ في معناه الوضعي وبالجملة انا لو قلنا بكون المصادر في عرض
سائر المشتقات او كون المشتقات مأخوذة منها ففي وضع المواد اقوال احدها وهو المشهور كون المواد موضوعة بنفسها
والهيئات بوضع آخر فللمادة وضع ولكل واحدة من الهيئات وضع آخر وهذه الهيئات مادرسة للمادة الموضوعة بوضع
واحد وضعها كالموضوع له عام وهو لا يخلو من اشكال لان المواد مع قطع النظر عن الهيئات ليست بلفظ مستقل حتى
يوضع بازاء المعنى المصدري الساري في جميع المشتقات ثم على تقدير تسليم وضع المادة بنفسها فما ذكر من كون وضعها
كالموضوع له عامين حق ولكن يشكل ح ما ذكره من كون وضع الهيئات كالموضوع له عامين بكون معنى الهيئات معنى
حرفيا آليا وهو نسبة المبدء الى الذات وذلك لان الواضع لو تصور معنى كليا ووضع لفظا بازاء جزئيات هذا المعنى
الكلي فتارة يجعل هذا المعنى آلة لملاحظة جزئياته ليضع اللفظ بازاء هذه الجزئيات فتكون ملاحظة هذا المعنى العام
لمجرد كونه آلة للتوصل الى وضع اللفظ بازاء جزئيات هذا المعنى الكلي فيكون الوضع ح عاما لعموم المعنى المتصور فيه و
الموضوع له خاصا لكون الموضوع له هي الجزئيات المذكورة واخرى يجعل من آلة الجزئيات فيضع اللفظ بازاء هذه الجزئيات
لكن لا من حيث هي بل من حيث كونها مصاديق لهذا المعنى الكلي ومعنونة بهذا العنوان الكلي فيكون الوضع ح كالموضوع
له عاما وان كان الموضوع له في كلا القسمين هو هذه الجزئيات الا ان الموضوع له على الاول هو الجزئيات من حيث هي

وعلى الثاني هو الجزئيات بعنوان كونها افراداً للكلي المتصور وفيما نحن فيه ايضاً اذا تصور الواضع معنى هيئة فاعل مثلاً
اعني نسبة المبدء الى الذات ووضعها بازاء خصوص نسبة القرب والعلم والنصر مثلاً الى الذات فلما قلنا يكون القرب
مثلاً موضوعاً بوضع مستقل من دون مدخلية لوضع الهيئة فيه فلا يبقى للهيئة الا مجرد ربط هذا الحدث الخاص الذي
وضعت مادة القرب له الى فاعل ما ويكون تصور المعنى الكلي مجرد كونه آلة لملاحظة هذه الجزئيات انما الا ليضع الهيئة بازائها
فيكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً ثم يمكن تصوير كون الوضع كالموضوع له عاماً على ما تقدم من شريف العلماء من كون
المواد موضوعة في ضمن وضع الهيئات بان تصور الواضع معنى هيئة فاعل اعني نسبة المبدء الى الذات ووضع هذه
الهيئة بازاء نسبة خصوصيات المواد الى فاعل ما لكن لا من حيث هي بل من حيث كونها مصاديق للمعنى المتصور العام
ووضع المواد في ضمن هذا الوضع للاحداث الخاصة وقد عرفت كون الوضع ح كالموضوع له عاماً وثانيهما كون المادة
والهيئة موضوعين بوضع واحد بان يكون ضارب مثلاً بهذه الهيئة والمادة موضوعاً لمن قام به الضرب وهكذا
فيكون الوضع ح كالموضوع له عامين ولكن لا يكون للهيئة والمادة ح وضع مستقل واما الموضوع بالوضع العام والموضوع
له الخاص فاختلفوا في وقوعه بعد ما سلموا امكانه وليعلم اولاً ان المراد منه ان يتصور الواضع معنى عاماً يحمل على الملاحظة
جزئياته ويضع اللفظ بازاء هذه الجزئيات من حيث خصوصياتها لا من حيث كونها مصاديق لهذا المعنى الكلي المتصور
والا فيصير الموضوع له ايضاً عاماً كما عرفت في الوضع والموضوع له العامين والفرق بين الموضوع بالوضع العام والموضوع
له الخاص وبين المشترك اذا تعدد وضعه ان الملحوظ في تصور المعنى العام في الاول هو تصوره مع قطع النظر عن
خصوصيات افراده بخلافه في المشترك على نحو ما عرفت في الموضوع بالوضع والموضوع له العامين واذا عرفت هذا فاعلم
انهم اختلفوا في وقوع هذا القسم من الوضع فانكره قدماء اهل العربية الاصول زعماً كون وضع الحروف والمبهمات
والافعال بالنسبة الى النسبة الى الفاعل من قبيل الوضع العام والموضوع له العامين وانتبه جماعة من المتاخرين
بل في الهداية هو المعروف الى الاكثر المتاخرين بل الظاهر اتفاقهم عليه من زمن السيد الشريف الى يومنا هذا فذهبوا الى
كون الوضع في جميع ذلك عاماً والموضوع له خاصاً وحكي عن التفتازاني اختياره لمذهب القدماء الا انه ذكر ان
العارف باسرار العلم انما وضعت ليستعمل في معنيين ونظائرها كما في الهداية اشار الى الاتفاق في وضعها للمفهوم
الكلي ان لا يستعمل الا في جزئياته وفي الحواشي الشريفية ان جماعة زعموا وضعها للمفهوم الكلي الشامل للجزئيات والفرض
من وضعها لا استعمالها في افرادها المعينة دونه والظاهر ان هذا الاعتبار انما وضع في كلام جماعة من المتاخرين
تفصياً من المنافات بين وضعها للمفهومات الكلية وعدم صحة استعمالها الا في الجزئيات والامثلة تدل على بيانها
على ذلك فيما اشرنا اليه من كلامهم انتهى والاقرب ما ذهب اليه المتاخرون ويدل عليه وجوه احدها التبادر
لان المتبادر من لفظ هذا ونحوه من المبهمات هو المشار اليه بالاشارة الحسية بحيث يكون الخصوصية داخلة في المستعمل

فيه

فيه وهو من ايات الحقيقة فيكون الموضوع له خاصاً لا عاماً ودعوى المجازية كما عرفته من القدماء ضعيفة جداً ولما
ادعوه يكون لفظ هذا مثلاً موضوعاً بالوضع العام للمشار اليه بالاشارة الحسية بحيث يكون التشخيص داخلاً والقيد
خارجاً وهو معنى عام فيكون الموضوع له ايضاً عاماً وارادة هذا المعنى العام من لفظ هذا مثلاً لا يمكن الا في ضمن وجوده
الخارجي اذ انما تتعلق به فعل الاشارة وارادتها لا يمكن ارادتها من اللفظ الا من وجوده في ضمن الجزئيات فتكون
خصوصيات الافراد من لوازم المعنى المراد لا داخلة في الموضوع له فاذا اطلق لفظ هذا مثلاً واريد منه المشار اليه
الخاص فالمستعمل فيه اللفظ هو المعنى الكلي المتحقق في ضمن الفرد واطلاقه على الفرد من قبيل اطلاق الكلي على الفرد
الخصوصية ليست مرادة من اللفظ بل هي لازمة للمعنى المراد وهكذا الكلام في سائر المبهمات فلا يلزم الالتزام بكون
الموضوع له هو الخصوصيات وهذا اعتمد ما يظهر من مختار صاحب الهداية فتبيّنها ان هذه الدعوى مما يكذبها الوجدان
لان لفظ هذا مثلاً اذا اطلق فالوجدان السليم يحكم بكون خصوصية المشار اليه مرادة من اللفظ الا ان المستعمل فيه هو المعنى
الكلي المتحقق في ضمن الفرد والخصوصية مرادة من الخارج وما يوضحها ان المعتبر في اطلاق الكلي على الفرد هو استعمال
اللفظ في المعنى الكلي واطلاقه على الفرد من باب الحمل المتعارف فاذا قيل رايت اسداً فكانك قلت رايت حيواناً مفترساً
هو هذا الحيوان المرئي واما اذا قلت خذ هذا الشيء مثلاً فتريد به معنى قولنا خذ هذا المشار اليه الذي هو هذا
الشيء في غاية البعد فلا ترى ان القدماء مع قولهم بكون الموضوع له عاماً التزموا بكون الاستعمال في الجزئيات
خاصة مجازاً وثانيها انها لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية لجاز استعمالها فيها ضرورة قضاء الوضع بجواز الاستعمال
فينبغي ان يصح استعمال هذا في مفهوم المفرد المذكر المشار اليه على سبيل الاطلاق واستعمال انا في مفهوم المتكلم على
الاطلاق واستعمال الذي في مطلق الشيء المتعين بصلته والتالي باطل ضرورة عدم جواز الاستعمالات المذكورة
بحسب النقد والعرف لعدم قصدهم بتلك الالفاظ الا بيان المعاني الجزئية دون المفاهيم الكلية والفرق بينها وبين
الالفاظ الدالة على تلك الكليات واضح بعد ملاحظة العرف واورد عليه اولاً بانه يطلب الدليل بانها لو كانت موضوعة
بازاء الجزئيات لجاز استعمالها في المطلقات على سبيل المجاز لوجود العلاقة المصححة للاستعمال فكان وضعها للمفاهيم
الكلية فانه يجوز استعمالها فيها كما ان وضعها للجزئيات فانه يجوز استعمالها في المفاهيم غاية الامر ان يكون المصحح
في تلك الكليات بناء على الاول هو الوضع الحقيقي وعلى الثاني هو الوضع المجازي مع انه لا يجوز استعمالها فيها ولو
على سبيل المجاز وثانياً بالنقض بانه يمنع من استعماله في معناه الموضوع له كالرحمن والافعال المنسلخة من الزمان
مثل نعم وبئس والجواب اما عن الاول فيمنع المدار في صحة المجازات على ما تقرر في علم محله بوجود نوع احدى العلاقات
المعهودة ولذا اتفقت المتبرة في نظر اهل العرف بحيث لا يكون الاستعمال في معناه المجازي مستهجناً
عرفاً بخلاف الحال في الحقيقة لعدم جواز الاستعمال هناك بعد الوضع واما عن النقض فيمنع عدم الرخصة لفرق

جواز استعمال لفظ الرحمن في غيره تعالى لكون المنع منه شرعيا ولا دخل له في المقام واما مثل نحو وبنى فعدم الجواز فيها
انما هو لثبوت النقل فيها في عرف العرب القديم مثل عدم جواز استعمال الجمع المعرف في عموم الجمع لكونه ايضا منتقلا
عنه قديما الى افادة عموم الافراد **وثالثها** انهم قد اختلفوا في المجاز الذي لا حقيقة له فانكره بعضهم امكانا واخر
وقوعا وسلم ثالث وقوعه وادعى ندرته فلو كانت الالفاظ المذكورة موضوعة للمفاهيم الكلية ومستعملة في الجزئيات
مجازا كما يدعيه القدماء لكثر وجود مجاز لا حقيقة له فلا يبقى محل النزاع في امكانه او وقوعه وندرته مع كونها مجازات على
تقدير وضعها للمفاهيم الكلية لكون اطلاقها على الجزئيات من باب اطلاق الكلي على الفرد وقد عرفت ضعفها **ورابعها**
ان الحروف والمبهمات لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية لزم كون معاني الحروف معاني مستقلة فلم يبق فرق بين
معاني الحروف والاسماء فيتحد معنى لفظة من والى ولفظ الابتداء والغاية بعينه ولا شبهة في فساده ضرورة انه لا فرق بين معاني
الحروف والاسماء في الاستقلال بالمفهومية وعدمه والحكم عليها وبها وعدمه ولذا قسم النحاة الالفاظ الموضوعة
الى الاسم والفعل والحرف وخصوا كل واحد منها بحد واجيب عنه في الهداية بما حاصله ان الفرق بين المعاني الاسمية
والحرفية ليس من جهة عموم الموضوع له في الاسماء وخصوصيته في الحروف حتى يكون تميز المعاني الحرفية من المعاني
الاسمية على القول بوضع الحروف لخصوصيات الجزئيات دون القول بوضعها للمفاهيم المطلقة كيف ومن البين
ان جزئيات تلك المفاهيم ايضا امور مستقلة بالمفهومية على نحو استقلال مفاهيمها الكلية فكما ان مطلق الابتداء
مفهوم مستقل كذلك الابتداء الخاص وان افتقرت معرفة خصوصيته الى ملاحظة متعلقه الا ان ذلك لا يخرجه عن الاستقلال
وصحة الحكم عليه وبه بل الفرق بين الامرين في كيفية الملاحظة حيث ان الملحوظ في المعاني الاسمية هو ذات المفهوم بنفسه
والملحوظ في المعاني الحرفية كونها الة ومرآة لملاحظة غيرها فالملحوظ في نظر الواضع في وضع الحروف بازاء المفاهيم
الكلية كونها الة ومرآة لملاحظة متعلقاتها ومن البين ان ما يجعل الة لملاحظة الغير لا يكون ملحوظا بالذات بل الملحوظ
بالذات هو ذلك الغير فهذه الملاحظة لا يكن حصولها الا بملاحظة الغير ولذا قالوا انها غير مستقلة بالمفهومية فا
لمعنى الكلي الملحوظ بعنوان كونه مرآة وآلة لملاحظة الغير هو المعنى الحرفي والحرف ايضا موضوع بازاء هذا المعنى واستعماله
في جزئيات هذا الكلي من باب اطلاق الكلي على الفرد هذا حاصل كلامه وهو حسن لو سلم كون استعمال الحروف في المعاني
الجزئية من قبيل اطلاق الكلي على الفرد وقد عرفت ضعفه **وخامسها** انهم جوزوا ان الحروف والضمائر واسماء
الاشارة ونحوها من الالفاظ التي وقع النزاع فيها معاني حقيقية ومعاني مجازية وجوزوا حملها على معانيها الحقيقية
مع القرائن بينها وبين غيرها مما لا اطلاق ومع ذلك لا يتم الا على القول بوضعها للمعاني الجزئية اذ لو قيل بوضعها للمعاني
الكلية لزم ان يكون جميع تلك الاستعمالات مجازية فلا وجه للتفصيل ولا لترجيح ارادة المعاني الحقيقية على غيرها
لوضوح اشتراك الجميع في المجازية بحسب الاستعمال واحتج المذهب القدماء ايضا بوجوه **احدها** نص اهل اللغة

بان هذا

بان هذا المشار اليه وانا المتكلم وانت المخاطب ومن للابتداء والى للانتهاء وعلى للاستعلاء الى غير ذلك وتلك
المفاهيم امور كلية واجيب بحمل كلامهم على ارادة مصاديق تلك المفاهيم لا انفسها اذ مقصودهم من بيان معاني تلك
الالفاظ هو معرفة المراد منها في الاستعمالات ومن البين ان المراد منها في الاستعمالات هو ذلك دون نفس المفهوم
للاتفاق على عدم جواز الاستعمال فيه **وثانيها** انهم قد قسموا الالفاظ الى متحد المعنى ومتعدده وظاهرهم حصر
متعدد المعنى في المشترك والمنقول والمرتجل والحقيقة والمجاز ولو كان الوضع في تلك الالفاظ لخصوصيات الجزئيات
كانت من متعدد المعنى قطعا مع عدم اندراجها في شيء من المذكورات فيكون قسما خامسا وهو خلاف ما يقتضيه كلامهم
فلا بد ان تكون تلك الالفاظ من قبيل متحد المعنى واجيب عنه بان تقسيم الالفاظ الى الاقسام المعروفة لما كان من القدماء
وهم لما لم يثبتوا هذا النوع من الوضع لم يذكروه من الاقسام والمتأخرون مع اثباتهم لذلك لم يغيروا ما لهم في التقسيم
عما جرى عليه القوم بل جروا في ذلك على منوالهم واشاروا الى ما اختاروه في المسئلة في مقام اخر **وثالثها** انها لو كانت
موضوعة بازاء الجزئيات لزم استحضار ما لا يتناهى حال تعلق الوضع بها ضرورة توقف الوضع على تصور المعنى وهو
واضح البطلان والجواب اما بمنع كون الواضع هو الله تعالى واما بمنع كفاية استحضار الاجمالي الممكن في حق البشر
في الوضع دون التفصيلي المستحيل في حقه كما لا يخفى وهذه جملة ادلة الطرفين وتحقيق المقام ان القائلين بكون الموضوع له
في الالفاظ المتقدمة عاما ان ارادوا به ترادف لفظة من والى مع لفظ الابتداء والغاية وكذا ترادف لفظ هذا مع المشار
اليه بالاشارة الحسية وهكذا فقد عرفت ان التحقيق خلافه والادلة المتقدمة قاضية بخلافه وكذا القائلون بكون
الوضع لعموم الجزئيات الخاصة ان ارادوا الجزئيات بجميع خصوصياتها الخارجية بان كان لفظ هذا مثلا موضوعا لخصوص
المشار اليه بالاشارة الحسية ويلاحظ في وضعها لها بجميع خصوصياتها حتى الخصوصيات الخارجة من كونها افرادا لكلي
مفهوم المشار اليه فهو متضح الفساد اذ المعتبر في الوضع العام والموضوع له الخاص ان يلاحظ الواضع مفهوما كليا ويضع
اللفظ بازاء خصوصيات هذا الكلي من حيث كونها خصوصيات لهذا الكلي وافرادا له فاعتبار الخصوصيات ملغاة في
ذلك وما ذكرناه ينشأ احتمال كون النزاع بين القدماء والمتأخرين لفظيا بان يكون مراد القدماء من دعوى كون الموضوع له
عاما كالوضع هو نفي كون الالفاظ المذكورة موضوعة بازاء خصوصيات مفهوماتها الكلية بحيث تندرج جميع خصوصياتها
الافراد في مفهوم اللفظ ومراد المتأخرين من دعوى كون الموضوع له خاصا كون الالفاظ المذكورة موضوعة بازاء
خصوصيات مفهوماتها الكلية من حيث كونها خصوصيات هذه المفاهيم لا مطلقا فالكل حينئذ متفقون على كون الموضوع له
هو الخصوصيات من حيث كونها خصوصيات للمفاهيم الكلية المذكورة لا مطلقا فهذا مثلا موضوع لزيد لا من حيث
تشخصه الخارجي بهذا الهيكل الخاص بل من حيث تشخصه بعنوان كونه مشارا اليه بالاشارة الحسية والفرق واضح
ويبقى الكلام ح في ان زيدا وعمرا وبكرا مثلا اذا اشير اليهم بالاشارة الحسية فاطلاق لفظ هذا على كل واحد منهم

ان كان باعتبار انطباق الكلي على هذه الخصوصيات كما يراه صاحب الهداية فلا ريب في كون الموضوع له عاما ولا
كلام في ذلك ولكن انا الملتفت اليها باعتبار خصوصية المشار اليه فهل هذه الخصوصيات بعنوان الاشارة لا من حيث
سائر الخصوصيات كلية او جزئيات متماثلة فان قلنا بكونها كلية يتجه ما ذهب اليه القدماء من كون الموضوع له عاما
وان قلنا بكونها جزئيات متماثلة يتجه ما ذهب اليه المتاخرون من كون الموضوع له خاصا وهذا هو الاقرب لعدم وجود
الكلي في الخارج الا بالتشخصات الخارجية ثم ان هذا كله في تقسيم اللفظ بحسب المعنى وينقسم ايضا باعتبار كونه
موضوعا الى الموضوع بالوضع الشخصي والموضوع بالوضع النوعي وذلك لان الواضع اما ان يلاحظ شخصا من اللفظ
يمتنع صدقه على الفاظ مختلفة ويضعه بازاء معنى جزئي او كلي واما ان يلاحظ حال الوضع امرا عاما شاملا لالفاظ
مختلفة شمول الكلي لجزئياته او العام الاصولي لافراده كما ستعرفه ويضعه بازاء معنى كلي او جزئي والاول هو الوضع
الشخصي ويسمى شخصيا لتعلقه بشخص معين من اللفظ والمراد من اللفظ الشخصي ليس هو الجزئي الحقيقي الذي يمتنع فرض
صدقه على الكثيرين بالكلية كيف ولو كان كذلك لامتنع الوضع في الاوضاع الشخصية للفظ الصادر من الواضع خاصة
وهو ممتنع الفساد بل المراد هو اللفظ المتحقق لكن الصادق على الفاظ مختلفة وان كان بحسب الواقع كليا لتعدده بحسب
تعدد ازمنة الاستعمال وتعدد المستعملين ولو في زمان واحد فالمراد بشخصية اللفظ الموضوع هو وحدته النوعية
فتكون شخصيته اضافية بالنسبة الى النوعي ولا اشكال في وقوع الوضع الشخصي كالاعلام واسماء الاجناس والنكرات
بل اغلب الحقائق من قبيل ذلك وما يظهر من الفاضل القمي ره في بحث الاطراد من كون وضع الحقائق باسرها شخصيا
فيه ما لا يخفى مع انه مناقض لتسليمه في هذا البحث كون وضع المشتقات نوعيا بل وكذا وضع التراكيب والمجازات
وملحقات الالفاظ مثل الالف واللام والتنوين وادوات التثنية والجمع على ما يظهر من كون وضع ذلك كله نوعيا والثاني
هو الوضع النوعي مثل وضع التراكيب والمجازات على القول بالوضع فيهما والمشتقات والمتيقن من الوضع النوعي
هو وضع المشتقات لمنع الوضع في التراكيب لاستغنائها بوضع مفرداتها عن وضعها وكذا المجازات لكفاية الرخصة
النوعية فيها مع عدم الاستهجان العرفي كما قرر في محله وما يظهر من الفاضل القمي ره من كون وضع اللواحق من قبيل
الوضع النوعي فيه ما لا يخفى اذ الموضوع فيها شخص اللفظ اعني اللواحق والموضوع بشخصه لا يكون موضوعا بحسب نوعه
وكانه توهم كون مجموع اللاحق والملحق به موضوعا بوضع مستقل ولكنه كما ترى مستغنى عنه بعد وضع كل من الملحق
به واللاحق بوضع مستقل وحيث كان المتيقن من الوضع النوعي هو وضع المشتقات وكان المقصود الاصلي في
المقام بيان وضعها فلا باس ببسط الكلام فيها فنقول انه قد علم كون وضع المشتقات بحسب مادتها وضعا
شخصيا موضوعة بالوضع والموضوع له العامين واما بحسب الهيئة فيحتمل ان يكون وضعها شخصيا ويحتمل كونه نوعيا
اما بالعموم المنطقي او الاصولي وعلى هذين التقديرين اما ان تكون موضوعة بازاء العموم المنطقي او الاصولي فيتمها

وبيان الوضع الشخصي والنوعي

وبيان وضع المشتقات

وجوه احدها ان يكون وضعها شخصيا وذلك بان يتصور الواضع خصوص كل واحد من الفاظ المشتقات تفصيلا
مثل ان يلاحظ مثلا لفظ ضارب وناصر وعالم وهكذا ويضع كل واحد منها بالخصوص بازاء المعنى وذلك يتصور على
وجوه احدها ان يتصور لفظ ضارب مثلا ويضعه بازاء من قام به الضرب لكن لا من حيث خصوصية المعنى بل باعتبار
كونه مصداقا لعنوان من قام به المبدء بان تكون خصوصية هذا الفرد خارجة عن الموضوع له فيكون الموضوع له
كالوضع عاما وثانيها ان يتصور معنى من قام به الضرب مثلا بالخصوص ويضع لفظ ضارب بازائه وهكذا في غيره
فيكون الموضوع له كالوضع ح ايضا عاما لان من قام به الضرب ايضا معنى عام يندرج تحته افراد متكثرة وثالثها ان
يتصور معنى من قام به الضرب مثلا بالخصوص ولكن يضع لفظ ضارب بازاء خصوصيات هذا المفهوم الكلي من حيث
الخصوصية فيكون الوضع ح عاما والموضوع له خاصا هذا ولكن كون وضع المشتقات من قبيل الوضع الشخصي
نا سالا مقتضى الاصل عدم تعدد الوضع فيتعين كون وضعها نوعيا مع لزوم اللغوية لو كان وضعها شخصيا لعدم
الحاجة الى الوضع باوضاع متكثرة مع امكان وضعها بوضع واحد نوعي مضافا الى عدم امكان الاحاطة بجزئيات
الالفاظ المشتقة لو كان الواضع غير الله سبحانه ولكن المتعين على تقدير تسليم كون وضعها شخصيا كونها موضوعة
بالوضع والموضوع له العامين على الوجه الثاني من الوجهين المتقدمين واما على الوجه الاول منهما فهو بعيد لانه
يستلزم ان يكون الذهن منتقلا اولا عند اطلاق لفظ ضارب مثلا الى مفهوم من قام به المبدء ثم الى خصوص من
قام به الضرب من قبيل انطباق الكلي على الفرد وهو بعيد جدا لكون انتقال الذهن جزما عند سماع اطلاق لفظ
ضارب مثلا اولا وبالذات الى من قام به الضرب خاصة واما احتمال كونها موضوعة بالوضع العام والموضوع له خاصا
كما هو مقتضى الوجه الثالث فهو ايضا بعيد لعدم الانتقال منها الى الجزئيات كما لا يخفى مع استلزامه اللغوية في
الوضع بازاء كل واحد من الخصوصيات بعد امكان وضعها بازاء الكلي المتصور وثانيها ان تكون موضوعة بالوضع
النوعي على سبيل العموم المنطقي بازاء المعنى العام المنطقي او الاصولي اما الاول فبان يتصور الواضع هيئة فاعل مثلا
ويضعها بازاء من قام به المبدء وهذا هو الذي يظهر من الفاضل القمي ره في وضع المشتقات وتسمية ذلك بالوضع
الشخصي بالاضافة الا ان يكون اصطلاحا جديدا وكيف كان يرد على كون وضع المشتقات من قبيل ذلك اولا كونه
خلاف المتبادر منها لانه لو تم ذلك للزم عند اطلاق لفظ ضارب مثلا ان ينتقل الذهن اولا وبالذات الى ملاحظة هيئة
فاعل ثم الى خصوصية هذا الفرد لفرض كونه الموضوع اولا هيئة ونحوها بل وكذلك في طرف المعنى ايضا لابد ان ينتقل الذهن
من اللفظ اولا الى مطلق من قام به المبدء ثم منه الى من قام به الضرب من قبيل انطباق الكلي على الفرد وهو كما ترى خلاف
المتبادر جزما عند اطلاق ضارب مثلا لانتقال الذهن اولا وبالذات من خصوص هيئة ضارب الى خصوص من قام
به الضرب وهو واضح عند من له اطلاع على طريقة العرب وثانيا كونه مستلزما للمجاز لا حقيقة له وقد قيل بعدم امكانه

او بعدم وقوعه او بوقوعه في غاية الندرة اذ لو كان الامر كما ذكر لكثر وجوده ووجه الملازمة واضح لعدم كون استعمالا
ضارب مثلا من حيث انطباق مطلق هيئة فاعل عليه بل من باب الخصوصية واطلاق الكلي على الفرد من باب الخصوصية
مجاز بل هذا الاستعمال غلط لكون علاقة الاطلاق والتقييد وكذا غيرها من العلاقات معتبرة بين المعاني دون الالفاظ
كما هو واضح واما الثاني فبان تصور الواضع هيئة فاعل مثلا ووضعها بازاء كل واحد من خصوصيات من قام به المبدء
مثل من قام به الضرب ومن قام به العلم وهكذا ويرد عليه ما يرد على سابقه من مخالفته التبادر واستلزامه المجاز لا حقيقة له
بل كون هذا الاستعمال غلطا ويحتمل ان يكون وضع المشتقات بحسب الهيئة عند صاحب المعالم من قبيل ذلك بان يكون ما
وضعت له هيئة فاعل ماخوذة على سبيل العموم الاصولي ويحتمل ان تكون من قبيل القسم الاتي بان يكون الموضوع فيها
هي الهيئة على سبيل العموم الاصولي حيث قال بعد بيان الوضع الخاص وان تصور معنى عاما تندرج تحته جزئيات
اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون
الوضع عاما لعموم المتصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما وله ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات
المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون
الوضع عاما لعموم المتصور المعتبر فيه والموضوع له خاصا فعلى القسم الاول من هذين المشتقات فان الواضع وضع
صيغة فاعل مثلا من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه فعموم الوضع والموضوع له في ذلك
بين انتهى وثالثها ان تكون موضوعة بالوضع النوعي على سبيل العموم الاصولي بازاء المعنى العام المنطقي او الاصولي
وتسمية ذلك بالوضع النوعي باعتبار عموم اللفظ المتصور وان كان الموضوع هو الخصوصيات اما الاول فبان تصور الواضع
هيئة فاعل مثلا ووضع كل واحدة من خصوصياتها بازاء من قام به المبدء بان وضع لفظ ضارب مثلا بعد تصور الهيئة
الكلية بازاء من قام به المبدء فيكون اطلاقه على من قام به الضرب من باب اطلاق الكلي على الفرد ويمكن هذا التصرف في
البعد بل هو معلوم العدم كما يشهد به التبادر والاعتبار واما الثاني فبان تصور الواضع هيئة فاعل مثلا ووضع كل
واحدة من خصوصياتها المتصورة اجمالا بازاء من قام به الضرب والعلم وهكذا بان يقول بعد تصور الهيئة الكلية وتصور
المعنى الكلي اعني من قام به المبدء وضعت كل هيئة خاصة من جزئيات هذه الهيئة الكلية بازاء من قام
به مبدؤها وهذا هو المتعين في وضع المشتقات بعد بطلان الاقسام المتقدمة كما يشهد به التبادر وعلامة فهم
العرف ولكن يتجه عليه سؤال وهو انه بعد وضع خصوصيات هيئة فاعل مثلا من كل مصدر لمن قام به مبدؤه يكون الوضع
عاما والموضوع له خاصا فلم لم تقل به وقد انما المشهور وعرفته ايضا من كلام صاحب المعالم يكون الموضوع له كالوضع عاما
في المشتقات ويمكن ان يجاب عنه بان وضعها بازاء الخصوصيات ليس من حيث الخصوصية بل باعتبار الانطباق وتحقق
الكلي في ضمنها بان تكون الخصوصية خارجة من الموضوع له ولكن يرد هذا الاشكال وجوابه انا نمنع اعتبار الانطباق ونقول لا

تحقق

في تفصيل صاحب المعالم

تحقق الكلي في ضمن الخصوصيات في طرف المعنى لم لا تعتبر ذلك في طرف اللفظ بان تقول ان الموضوع ايضا خصوصيات
الالفاظ باعتبار تحقق كلي الهيئة في ضمنها وظاهرها بان تكون الخصوصية هنا ايضا ملغاة ويكون الموضوع في الحقيقة
هو كلي الهيئة المتحققة في ضمن الالفاظ الخارجية كما يراه الفاضل القمي وقد لا مدفع لهذا الاشكال وما كان المتبع هو العرف
في امثال المقام كالافعال ونحوها ومما قدمنا يظهر الكلام في الافعال الناقصة في الجملة وفي التامة ايضا بالنسبة الى النسبة لكونها
ايضا موضوعة بالوضع النوعي بالوضع والموضوع له العامين ويظهر من صاحب المعالم التفصيل بين الافعال الناقصة
والتامة حيث حكم بكون الناقصة منها مطلقا موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص كالحروف والتامة منها موضوعة
بالنسبة الى المادة كذلك وبالنسبة الى الهيئة بالوضع والموضوع له العامين وفيه نظر من وجهين احدهما منع كون الافعال
الناقصة مطلقا موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص كالافعال التامة اذ من الناقصة ايضا ما له مادة وهيئة كالتامة
مثل كان الكون الذي تشتق منه الفاعل واسم الفاعل فلا بد ان يكون مصدرها ايضا موضوعا على نحو وضع ساير
الافعال التامة والتفرقة بينهما لا وجه له وثانيهما منع كون الافعال التامة موضوعة بحسب المادة بالوضع العام
والموضوع له الخاص لكون الضرب الماخوذ مادة للضرب مثلا موضوعا بوضع عام لمفهوم عام يندرج تحته افراد
كثيرة فيكون الموضوع له ايضا عاما ويبقى هنا شيئ وهو بيان وضع الفاظ العموم وهي مختلفة منها ما وضع له الوضع
وقد تقدم الكلام فيه بعنوان الكلام في وضع المبهمات ومنها النكرة المنفية حيث كان العموم فيها مستفادا من
توجه النفي الى الطبيعة ولم يكن للهيئة التركيبية وضع مخصوص فالموضع فيها الاحق النكرة وادات النفي وقد تقدم
الكلام في وضع النكرات واسماء الاجناس والحروف ومنها الجمع المحلى باللام وعلى المختار من كون العموم فيه مستفادا
من معهدية اللام فلا وضع للهيئة التركيبية ايضا وتوضيح ذلك انهم قد ذكروا ان الجمع المعرف يفيد العموم حيث لا
لانه لو كان هنا جمع معهود لكان الالف واللام اشارة اليه وحيث لا عهد تكون الالف واللام بحسب العرف
اشارة الى الافراد التي يصلح الجمع للدلالة عليها فتكون الالف واللام اشارة الى هذه الافراد فتفيد العموم الاصولي
من دون حاجة الى التزام وضع للهيئة التركيبية فيكون الوضع ح لاحقا للالف واللام ومادة الجمع وادات والكلام
في وضعها يستفاد مما سلفناه واما على ما هو المشهور من كون الجمع المعرف مفيدا للعموم بحسب العرف لا لافادة العهد
الافرادي فلا بد للهيئة ح من وضع مخصوص فيحتمل ان تكون الهيئة ح موضوعة لكل فرد فرد بانفراده ويحتمل ان
تكون موضوعة لمجموع الافراد ويحتمل ان تكون موضوعة لكل فرد فرد بالخصوص بشرط ان يكون ساير الافراد ايضا مرادة
من اللفظ حين الاستعمال ولكن ما عدا الاخير باطل اما الاول فلاستلزامه كون استعمال الجمع المعرف في فرد واحد
حقيقة وهو باطل واما الثاني فلاستلزامه كون الجمع المعرف حقيقة في العموم المجموعي ومجازا في العموم الافرادي
وهو نقيض المطلوب فيتعين الاخير فيكون الجمع المعرف موضوعا بالوضع العام لعموم المتصور المعتبر فيه والموضوع له

ويكون مصدرها باشتقاق من الكون

في بيان وضع الفاظ العموم

الخاص لكون الموضوع له هو خصوصيات الافراد لفرض تصور الواضع معنى العموم ووضع لفظ العلماء والمسلمين
ونحوهما بالوضع النوعي لخصوصيات افرادها بالشرط المذكور واشار اليه واذا تمهدت هذه المقدمة فاعلم ان الملخص
ما ذكرناه فيها كون المشتقات موضوعة بالوضع والوضع له العامين والحروف موضوعة بالوضع العام والموضوع
له الخاص وقد تقدم ان القوم قد جعلوا النزاع في المسئلة في الاستثناء ثم قاسوا عليه ساير المخصصات المتصلة من الشرط
والوصف والغاية وبدل البعض فعلى ما هو التحقيق من كون الحروف موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص
تكون ادات الاستثناء مثل كلمة الا ونحوها موضوعة لخصوصيات مفهوم الاخراج المتصور حين الوضع ولا فرق فيه
بين كون الاخراج من جملة واحدة او من جمل متعددة باخراج واحد فتكون الادات حقيقة على التقديرين وهو واضح
وقد تقدم ايضا ان الظاهر بقرينة ما قدمناه من الشواهد كون النزاع في المسئلة في ظهور الاستثناء المتعقب
لجمل متعددة في الرجوع الى الاخيرة او الجميع وعدمه لا فيه بحسب الوضع وان اوهمت بعض العبارات اليه ما عزى الى
المرتضى من القول بالاشتراك لقاعدة الاستعمال وان اوهم كون النزاع في الاشتراك بين الرجوع الى الاخيرة والجميع
وفي كونه حقيقة في الرجوع الى خصوص احدهما او كليهما الا ان كلامه ليس بصريح في دعوى الاشتراك اللفظي لا انا
نقدم احتمال الاشتراك اللفظي لقاعدة الاستعمال فيما دار الامر فيه بينه وبين الحقيقة والمجاز لا مع احتمال الاشتراك
المعنوي ايضا والا فهو مع انه خلاف المشهور في ترجيح احتمال الاشتراك المعنوي في مثله كما اشرنا اليه سابقا وتنبه عليه غير واحد
من الاعلام فقوله بالاشتراك وان كان ظاهره الاشتراك اللفظي الا انه ليس بصريح في ذلك ولعل مقصوده مجرد الرد
بذلك على الحنفية المدعين لظهور الاستثناء في الرجوع الى الاخيرة وعلى الشافعية المدعين لظهوره في الرجوع الى الجميع
فمقصوده نفي الظهور في خصوص احد الامرين وهو يجتمع مع الاشتراك المعنوي ايضا وقد تقدم الكلام في تحقيق ذلك
فنقول في تحقيق المسئلة انه حيث قد عرفت كون النزاع في المقام بحسب الظهور دون الوضع والحقيقة فالمسئلة
تشبه مسئلة تعارض الاحوال فكما ان المعتبر فيها ملاحظة القراين الشخصية او الاحوالية ومقاليه ثم مع فقدها ملاحظة
القراين النوعية كذلك في المقام ايضا لا بد اولا من ملاحظة القراين الشخصية الموجبة لظهور الاستثناء في الرجوع الى
الجميع او الاخيرة فان وجد شيء منها فهو المتبع والا فلا بد من ملاحظة نوع المخصصات المتصلة وتشخيص ما هو الظاهر
منها في الرجوع الى الاخيرة او الجميع وقد تقدم ان المخصصات المتصلة خمسة الاستثناء والشرط والوصف والغاية
وبدل البعض وحيث فرضوا الكلام في المقام في الاستثناء ثم قاسوا باقي المخصصات عليه فنحن ايضا نتكلم اولا في
الاستثناء ثم نشير الى باقيها فنقول ان الاستثناء المتعقب لجمل متعددة يتصور على وجوه لان الجمل اما ان تكون من
سنخ واحد بان كانت جملها انشائية او انشائية مثل اكرم العلماء واضف الاشراف او لا تكن كذلك مثل جاءني العلماء
اكرمهم الاشراف وعلى التقديرين اما ان تختلف الجمل بحسب الذات بان اختلفت حكما واتحدت موضوعا كالمثالين واما

ان تختلف موضوعا سواء اتحدت حكما مثل اكرم العلماء والشعراء الا من اهانك او اختلفت حكما ايضا مثل اكرم العلماء
واضف الشعراء الا من اهانك وعلى التقادير اما ان يكون المستثنى فردا من المستثنى منه مثل اكرم العلماء واضف الشعراء
الا زيدا اذا كان عالما وشاعرا او ما لا وعنها له مثل اكرم بني اسد واخلع بني تميم الا النساء منهم فقيما اختلفت الجمل سنخا
فالظاهر رجوع الاستثناء فيه الى الاخيرة خاصة على ما يساعد عليه العرف ولعل الوجه فيه كون اختلاف الجمل بمنزلة العدول
والاضراب ولكن لو قامت قرينة على الرجوع الى الجميع او الاولى او الوسطى كان الاستثناء حقيقة ايضا كما هو مقتضى
كون وضع الادات والموضوع له خاصة على ما اشرنا اليه ولعل ما ذكرناه منشأ توهم من فصل في المسئلة بين اتحاد الجمل سنخا
واختلافها فيه واما فيما اتحدت سنخا فان اتحدت موضوعها ايضا فالظاهر على ما يساعد عليه العرف رجوع الاستثناء
الى الجميع ولعل الوجه فيه كون الجمل بمنزلة جملة واحدة وان اختلفت موضوعها سواء اتحدت حكما ام لا فان كان المستثنى
حالا او وصفا فالظاهر على ما يساعد عليه العرف ايضا هو الرجوع الى الجميع وان كان فردا ففيه اشكال فلا بد من الحكم
بالرجوع الى الاخيرة من باب كونها القدر المتيقن كما لا يخفى هذا ما يتعلق بالمخصصات المتصلة فاعلم ان الجمل الواقعة
قبلها ان اختلفت سنخا فهي راجعة الى الاخيرة منها خاصة كما تقدم في الاستثناء واما ان اتحدت سنخا فان كانت
المخصص هو الوصف وبدل البعض مثل اكرم بني تميم واخلع بني اسد العلماء او علماؤهم فهما ظاهران بحكم التبادر عرفا
في الرجوع الى الاخيرة خاصة وان كان الشرط والغاية فان اتحدت الجمل موضوعا واختلفت حكما مثل اكرم العلماء و
اضفهم ان دخلوا الدار او الى يوم كذا فالظاهر رجوعهما الى الجميع وان اختلفت موضوعها سواء اتحدت حكما ام لا مثل
اكرم العلماء والشعراء ان اكرموك او الى ان اهانوك فالظاهر رجوعهما الى الاخيرة خاصة والدليل على جميع ما ذكرناه
هو الظهور العرفي وهذا التفصيل الذي قد ذكرناه قد سبق اليه في الجملة الامدي وهو تفصيل حسن واحتج الحنفية
لرجوع الاستثناء الى الاخيرة خاصة بوجوه اقويها وجهان احدهما كون الاستثناء على خلاف الاصل فيقتصر
فيه على القدر المتيقن وهو الرجوع الى الاخيرة خاصة لحكم بالعموم فيما عداها وفيه عليه انه ان اراد بكون الاستثناء
على خلاف الاصل كون الجمل ظاهرة فعلا في ارادة العموم فيقتصر في ارتكاب خلافها على القدر المتيقن استصحابا
للظهور فيما عدا ما تيقن منع الظهور بعد اتصال المخصص بالجمل فلا موضوع للاستصحاب هنا مع ان الظهور وعدمه
امر وجداني غير قابل للاستصحاب وان اراد استصحاب حكم العمومات الا فيما علم الخروج عن مقتضاه وهو الاخيرة
خاصة ففيه منع جريان الاستصحاب هنا ايضا لان الشك في بقاء حكم العمومات من قبيل الشك الساري لانه قبل مجيء
المخصص وان كان الحكم شاملا في الظاهر لجميع الافراد الا انه بعد مجيء المخصص يشك في شمول الحكم فيما عدا الاخيرة
لجميع الافراد من اول الامر وعدمه فلا يجري الاستصحاب مع سريان الشك الى الحالة السابقة وان اراد كون مقتضى
الاصل عدم كون المخصص قرينة لما عدا الاخيرة لفرض الشك في كونه قرينة لما عداها ففيه انه يجري اصالة عدم كون الشيء

الموجود قرينة انما هو في القراين المنفصلة دون المتصلة وذلك لان اعتبار اصالة عدم القرينة او اصالة عدم كون
الشئ الموجود قرينة انما هو لاجل بناء العرف ولم يثبت بناؤهم على عدم الاعتناء بالشك في كون اللفظ المتصل بالكلام
قرينة لصرفه عن ظاهره والوجه فيه كون اعتبار ظواهر الالفاظ من باب الظهور النوعي ومع الشك في كون ما هو متصل
بالكلام قرينة على صرفه عن ظاهره يسقط الكلام عن الظهور عرفا فيصير اللفظ مجملا ولعله لاجل عدم حصول الظهور
الكلام قبل تمامه كما ارتضاه صاحب المعالم فدفع محتمل القرينة بالاصل غير مجد في اعطاء الظهور اللفظ هذا بخلاف
القراين المنفصلة لانحصار جهتها قرينة لصرف اللفظ عن ظاهره من باب دفع المعارض بالاصل فيه بعد وقع احتمال
كون الامر الخارجي قرينة يبقى اللفظ على ما هو عليه من الظهور وان اريد كون الاستثناء من قبيل الاكتفاء بعد الاقرار
فيقتصر فيه على القدر المتيقن وهو بالنسبة الى الاخيرة خاصة ففيه منع كون الاستثناء من قبيل ذلك ولذا لو جمع استثناءات
متعددة بعدا يراد الحكم على وجه العموم **وثانيها** انه اذا عاد الاستثناء الى الجميع فان تعدد الاستثناء مع كل
واحدة من الجمل لزم ارتكاب مخالفة الاصل اذ الاصل على خلاف الاصل والاخر توارد عاملين فصاعدا على معمول
واحد وهو الملفى سيبويه عليه وقد وجهه والنزوم اجتماع مؤثرين مستقلين فصاعدا على اثر واحد ويرد عليه اولا
ان عدم الاتحاد وممنوع توارد عاملين على معمول واحد لانه انما يلزم لو كان العامل في المستثنى هو العامل في
المستثنى منه وهو ممنوع بل العامل فيه هو ادوات الاستثناء كما ذهب اليه جماعة من النحاة لكونها بمعنى استثنى والعامل
هو ما يتقوم به المعنى المقتضي للاعراب كما ان العامل في المنادى هو حرف النداء لكونه بمعنى انادي وثانيا مع التسليم
منع عدم جواز توارد عاملين على معمول واحد لعدم المانع منه لكون علل النحو من قبيل المعرفات دون العلل الحقيقية
وقول سيبويه معارض بنص الكسائي والفراء في باب التنازع بل بما نقل عن سيبويه من تجويزه قام زيد وذهب
الظريفان مع ذهابه الى كون العامل في الصفة هو الموصوف وثالثا مع التسليم فهو منقوض بوجوه صدق الاستعمال
الصحيحة مثل الاخبار عن شئ واحد بامرين متضادين مثل الرمان حلو حامض لعدم جواز خلوها عن التعبير الا بالاتفاق
وعدم جواز الاتحاد في كل منهما لاستلزامه حمل امرين متضادين على موضوع واحد في آن واحد ولا قائل بجواز الخبر
لاستقلال الجزئيتين دون الخالي منه فلا بد ان يكون منهما خبر واحد وفيه نظر لانه على تقدير تسليم جواز توارد
عاملين على معمول واحد في المثال المذكور لا يلزم منه جوازه فيما نحن فيه لكون العاملين في المثال في معنى عامل واحد
لكانه قيل الرمان مز بخلاف ما نحن فيه لكون العامل في المستثنى منه في كل واحدة من الجمل مستقلا فلا يجوز توارد
هذه العوامل على المستثنى في المقام واحتج الشافعية لظهور الاستثناء في الرجوع الى الجميع بوجوه عمدتها وجهان
احدهما انه لو رجع الاستثناء الى احدى الجمل بخصوصها لزم الترجيح بلا مرجح والجواب ان تيقن الاخيرة مرجح مع ان
ذلك اثبات اللغة بالاعتبار والاستحسان فلا دليل عليه مضافا الى انه لو تم ذلك لدل على عدم المجاز والاشتراك فيها كما

ادعاء

[illegible]

ادعاء غير واحد **وثانيها** ان الاستثناء بمشية الله انما تعقب جملا يعود الى الجميع بلا خلاف فكذا الاستثناء بغيره
بجامع كون كل منهما استثناء غير مستقل والجواب منع كون ذلك استثناء اللهم الا ان يتكلف ويقول بتقدير الا ان
يشاء الله ومع التسليم فالاجماع هو الفارق مضافا الى وجود القرينة هناك على الرجوع الى الجميع وهو كون المقصود ايقاف
الكلام عن النفوذ الا بمشية الله تعالى فلا يتم القياس **واحتج المتوقفون** بتصادم ادلة الطرفين وقد عرفت الجواب
فيما اسلفناه في بيان ما اخترناه وبقي الكلام في بيان الفرق بين مختار الفاضل القمي وصاحب المعالم وذلك لان الفاضل
القمي قد قرر النزاع في المسئلة في جواز كون كل واحدة من الجمل موردا للاخراج على البدل لا في الاخراج من جميعها
باخراج واحد واستشهد له بتمثيل الرضي بقوله اضرب غلماني والقاعد الا الاعاقل الاند لو كان النزاع في الاخراج
من الجميع باخراج واحد للزم استعمال واحد في اثنين بارادة واحدة في استعمال واحد وهو غير معقول بخلاف ما لو كان
النزاع في الاخراج منها على البدل ثم ساق الكلام الى ان قال وحاصل الفرق بين ما اخترناه وما اختاره صاحب المعالم هو انه
يقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد بعنوان العموم ووضع ادوات الاستثناء لكل واحد من خصوصيات
افراده فيشمل المعنى العام المتصور ما صدق عليه الاخراج عن المتعدد والواحد والاخراج عن المتعدد على البدل وعن
المتعدد المأول بالواحد وعن متعدد دون واحد من المتعددات مثل الاخيرة فقط وكل الخصوصيات الوضعية باننا نحتمل
خصوصيات جميع هذه المفاهيم فاذا استعمل الاستثناء في اي من المذكورات كان حقيقة وان احتاج في التعيين الى
القرينة ونحن نقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد ووضع اللفظ لما اخترناه جزئيا له وليس المعنى العام المتصور
الامفهوم الاخراج عن متعدد دون واحد سواء كان واحدا بالنوع او متعددات نأولت بالواحد مجازا كهذه الافعال وهذه
الجماعات وكل الخصوصيات الوضعية بانها هي خصوصيات هذا الكلي ويدل على ما اخترناه تبادر الوحدة وعدم تبادر
الاخراجات المتبادلة فيكون في المتبادلة مجازا ان صح وكما انه لا يتبادر من قولنا جاءني رجل الا رجل واحد وان كان قابلا
للاستعمال في كل واحد من افراد الرجال ولا يجوز ارادة اما كثيرة على التبادل من لفظ رجل لكونه وضع وضعا نوعيا على
حقيقة فكذلك لا يتبادر من قولنا اضرب غلماني والقاعد الا الاواحد الا الاخراج واحد الامن الغلمان او من الاسد
وانما خصصنا الاخيرة واخترناه من جهة خارجية مثل القرب او الاجماع والا كان رجوعه الى الاول فقط ايضا بعنوان الحقيقة
لانها ايضا فرد من افراد الاخراج انتهى واقول ان الاقرب ما ذهب اليه صاحب المعالم لان المتبادر من ادوات الاستثناء
هو الاخراج الواحد مطلقا سواء كان من متعدد واحدا او اكثر فيكون المعنى العام المتصور حين الوضع شاملا للقسمين فالاخراج
واحد من متعدد واحد مطلقا سواء كان واحدا في الحقيقة او بالتأويل كما ادعاه الفاضل القمي مع ان فيما ذكره مواقع للنظر
منها جعله محل النزاع هو الاخراج من جمل متعددة على سبيل البدلية اذ الاخلاف في جواز رجوع الاستثناء الى الجميع مع
القرينة وانما الخلاف في ظهور الاستثناء في الرجوع الى الجميع او الاخيرة بعد موارد كونه حقيقة في كل على الوجهين المتقدمين

سابقا فصل ما ذكره ويلزم جواز استعمال ادوات الاستثناء في اخراجات متعددة حتى من لا يقول بجواز استعمال المشترك في
معنييه فصاعدا وهو باطل لان استعمال الحروف وما في معناها مما وضع بالوضع العام والموضوع له الخاص في فردين مما وضع له
اشد استهجانا من استعمال المشترك في معنيين فصاعدا بل المحققين كما اسلفناه سابقا كون النزاع في ظهور الاستثناء حيث
ما يقع بعد جمل متعددة في الرجوع الى الجميع والاخراج منها باخراج واحد او في الرجوع الى الاخيرة والاخراج منها خاصة
وعليه او في كون الاستثناء حقيقة في كل من الوجهين المتقدمين ومنها استشهاده بما نقله المرتضى من قول ابن زياد
والتي اسلفنا في الامام بمقرب ما عرفت لانه فيه ايضا منع الدلالة على المستند لانطباقه على ما ذكرناه ايضا المنع لزوم
استعمال الواحد في الاثنين على ما ذكرناه من كون النزاع في الاخراج من عمومات متعددة باخراج واحد لا ثاني على تقدير
رجوع الاستثناء الى الجميع كونه واحدا مستعملا في مفهومه الكلي وكون ارادة فردين منه مستفادة من قرينة خارجية لا من
نفس اللفظ حتى يلزم المحذور نظير سائر المطلقات على ما هو المختار من عدم كون التقييد موجبا للتجوز فيها ومنها دعوى
التبادر لما صار اليه في وضع ادوات الاستثناء وقد عرفت المنع منه المقصد الرابع في المطلق والمقيد اصل
المطلق لغة المرسل ومنه قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي اي مرسل غير مقيد بحكم النهي وينقل في الاصطلاح
على معنى خاص وعرفوه بحدود متشتتة منها ما ذكره الحاجبي من انه ما دل على شايع في جنسه وفسره صاحب المعالم
تبعا للعضدي بقوله بمعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والمراد من الموصول بقرينة سلبها
هو اللفظ الموضوع اذ الظاهر من الدلالة هو دلالة اللفظ بالوضع فيخرج المهملات والمراد من شايع في جنسه هو كونه
المدلول معنى قابلا للصدق على جميع افراد الطبيعة على سبيل البدلية مثل ما لو قيل رجل بتنوين التنكير ومع ذلك
التفسير باخذ قيد الكثرة فيه اذ المعتبر في المطلق كما عرفت من حده هو كون المدلول حصة محتملة لجميع الحصص لا لكثير
منها مع انه يرد عليه النقض بالمقيد مثل رقبة مؤمنة اذ كان له افراد كثيرة فلا ينعكس الحد هكذا اورد عليه ويمكن
دفعه بانه انما يتم لو كانت كلمة من في قوله ما يندرج الى التبعيض واما لو جعلت للتبيين فلا يرد شيء مما ذكر اذ مرجع الحد
ح الى ان المطلق ما دل على حصة محتملة لحصص كثيرة هي ما اندرج تحت امر مشترك والمراد من الكثرة مع ليس مقابل الثاني
بل مطلق التعدد والمقصود هو الاشارة الى اعتبار شيوع الحصة من الطبيعة المدلول عليها في افراد الطبيعة سرايتها
اليها ثم ان التقييد بقوله شايع يخرج الاعلام الشخصية والمعرف بلام العهد الخارجي والعموم الجمعي والافرادي لعدم
صدق الشيوع على العموم الافرادي اذ مدلول كل رجل او الرجال هو نفس الافراد لا الحصة الشايعة والتقييد بقوله
في جنسه يخرج امرين احدهما اسم الجنس لكونه دالا على معنى شايع لكن لا في جنسه بل في افراده وثانيهما العموم البدلي
مثل من وما الاستفهاميتين لانه اذا قيل من جاءك فهو شامل لجميع من جاءك على سبيل البدلية دون الاستغراق
وكذا اذا قيل بالليت فقال ثلث ماله فهو شامل لكل حصة تفرض في ماله لكن الشيوع هنا ايضا انما هو في نفس الافراد

في المطلق والمقيد

لا في جنسه

في المطلق والمقيد

لا في جنسها العدم كون البحث هنا مفهوما اصلا بخلاف النكرة كما لا يخفى لانها على ما سبق فان من مدلولها هو اللفظ الدال
على الطبيعة المقيدة بالحصة الموجودة في ضمن جميع افرادها فصدق اللفظ على هذه الافراد انما هو باعتبار كون الطبيعة
المقيدة بالحصة عنوانا لها ومتحققة في ضمنها بخلاف لفظ من وما لان صدقهما على افرادهما انما هو باعتبار نفسها لا
باعتبار عنوان اخر لا يقال قد ذكر النحاة ان من لمن يعقل وما لما لا يعقل فصدقهما على افرادهما انما هو باعتبار هذين
العنوانين ايضا لانا نقول انهما وان كانا حقيقتين في افراد هذين العنوانين لكن لا نسلم كون هذين العنوانين ملحوظين
في صدق هذين اللفظين لكون لفظ من مثلا موضوعا للذوات الخارجية من افراد من يعقل مع قطع النظر عن كونها
معنونة بهذا العنوان ولذا لا يتبادر عند اطلاقه الا نفس الذوات من دون ان يخطر بالبال كونها معنونة بعنوان
من يعقل وليس حال هذين اللفظين الا كحال المبهمات فكما ان لفظ الذي موضوع لافراد المفرد المذكر المعهود بالعهد
بمعنى وضعه لذوات افراد هذا الكلي من دون اعتبار عنوان هذا الكلي في صدقه عليها وكذا لفظ هذا موضوع لافراد
المفرد المذكر المشار اليه بالاشارة الحسية ولا يخطر عند الاشارة به اليها الا نفس الذوات من دون ان يخطر بالبال
اتصافها بهذا العنوان الاخر بل باب الاتفاق كذلك لفظ من وما موضوعان لنفس الافراد على سبيل البدلية لا لها باعتبار
كونها افرادا من يعقل او ما لا يعقل ومما ذكرناه يتضح فساد ما تقدم في المسألة السابقة من دعوى الفاضل المحشي كون دلالة
المبهمات على الافراد الخارجية باعتبار كونها مصاديق لمفاهيم الكلية المقصودة حين الوضع ثم ان ما ذكرناه مبني على
تسليم وجود العموم البدلي والا فعلى المختار وفاقا للفاضل المذكور من كون دلالة من وما الاستفهاميتين على
سبيل العموم الاصولي فهما خارجان بقيد الشيوع لا بقيد في جنسه كما عرفت واما وجه كون دلالتهما على سبيل العموم
الاصولي دون البدلي فلانه اذا قيل من في الدار فالمتبادر منه هو السؤال عن تعيين من يكون موجودا في الدار من جميع
الافراد ولذا لو قيل كل واحد من الرجال اتيهم في الدار فهو ايضا هو السؤال عن جميع الافراد على سبيل العموم الاصولي الا ان
انما هو في الافراد المسؤول عنها ويدل على افادة العموم على سبيل الشمول دون البدلية صحة الاستثناء منه مطردا مثل
من في الدار الا زيدا ولا ريب ان صحة الاستثناء منه كذلك انما هو باعتبار ما تضمنه من معنى العموم لا باعتبار ما تضمنه
من البدلية في الافراد المسؤول عنها كيف ولو كان كذلك لصح الاستثناء من النكرة ايضا وليس كذلك الا اذا اريد منها
معنى العموم وبالجملة ان معنى لفظ من مثلا ليس هو البدلية اعني فردا ما المتحمل لجميع الافراد بل معناه جميع الافراد
المسؤول عنها مع الترديد فيها فهو متضمن لامرين احدهما العموم في الافراد المسؤول عنها على سبيل الشمول والاخر
الترديد والبدلية في تلك الافراد ومجموع اعتبار عمومه باعتبار كل منهما ولكن الظاهر ان عمومه انما هو بالاعتبار الاول كما
عرفت ومن هذه الجهة يفترق من النكرة لعدم العموم فيها على سبيل الشمول اصلا بخلاف من وما الاستفهاميتين ومع
تسليم كون عمومهما بالاعتبار الثاني يفترقان من النكرة ايضا باعتبار كون العموم فيهما ملحوظا باعتبار البدلية داخلا في الموضوع له

بخلاف النكرة فكون العموم البدلي فيها مستفادا من الخارج لا من اللفظ لان معنى النكرة هو الطبيعة المقيدة بالوحدة
وسراية ذلك الحكم الى كل فرد على البدل وكفاية كل فرد في مقام الامتثال مستفادة من دليل الحكمة وعدم ذكر القيد لا من
اللفظ بحسب وضعه ولذا لو قيدت هذه الوحدة في الخارج بالقرينة من دون ان تراد الخصوصية من اللفظ لم يكن مجازا
كما اذا قيل جائني رجل اذا فرض كون تنوينه للتنكير بخلاف ما لو كان العموم ولو على سبيل البدلية داخلا في المفهوم كما
لا يخفى ثم انك حيث قد عرفت ان المراد بقيد شايع في جنسه كون الطبيعة المقيدة بالوحدة قابلة الصدق على جميع افراد
الطبيعة تعرف منه وجه خروج المطلقات التي لها افراد شايعة من الحد ايضا لعدم احتمالها لجميع افراد الطبيعة لفرض عدم
شمولها للافراد النادرة وتسميتها مطلقات انما هي باعتبار وضعها الاصلي قبل حصول الشيوع لبعض افرادها ففيها
نحو من المسامحة وقد تكلف صاحب الفصول في ادراج ذلك في الحد بان المراد من قولهم شايع في جنسه هو
الشايع في بعض افراد جنسه لا جميعها كما استظهرناه والمطلقات المذكورة ايضا داخلة في معنى شايع في بعض افراد
جنسها ويرد عليه اولا منع المقتضي لادراجها في الحد وقد عرفت الوجه في تسميتها مطلقات وثانيا انتقاض الحد
على ما ذكره بالمقيد فانه مثل اعتق رقبة مؤمنة شايع معناه ايضا في بعض افراد جنسه ايضا بل يخرج منه
ما لو فرض شيوعه في جميع افراد جنسه فينتقض الحد عكسا وطردا وبالجملة فان الظاهر عدم الفرق بين المطلقات
المقيدة بالقيود اللفظية والعرفية في الاندراج تحت الحد وعدمه وتسمية الثاني مطلقا انما هي باعتبار ما قدمناه
هذا فيما يتعلق بحد المطلق واما المقيد فهو ما دل لا على شايع في جنسه ويظهر الحال فيه بالمقايسة ومنها ما
ذكره الشهيد الثاني في التمهيد من ان المطلق هو ما دل على الماهية لا بشرط شيء وهي كاسماء الاجناس وقد يعرف
المقيد بالخارج من شايع الى آخره فيكون معنى المطلق ومعنى المقيد نظرا واما الحد الاول للمطلق فلخروج ما دل على
الماهيات كاسماء الاجناس عنه كما اسلفناه ولا فرق في كلمات الفقهاء والاصوليين بينها وبين النكرات في ترتيب احكام
المطلقات عليها ودعوى كون تسمية النكرات خاصة مطلقا بحسب الاصطلاح وكون اسماء الاجناس لا مطلقا في تسميتها
لا تسمية بعيدة جدا كيف وغالب الاحكام مترتبة على الطبايع فهي الاولى بالتسمية منها واما الحد الثاني للمطلق فلا
بعدم شموله للنكرات وهي من اوضح افراد المطلق بحسب الاصطلاح واما الحد الاول للمقيد فلشموله لاسماء الاجناس
لكون الاجناس كما تقدم شايعة في افرادها لا في جنسها مع انها لا تسمى مقيدا بل مطلقا كما عرفت واما الحد الثاني فلعدم
شموله للاعلام الشخصية والمبهمات مع انها من المقيدات كما اذا قيل اعتق رقبة ثم قيل لا تعتق زيدا اذا فرض عبد
اسمه زيد او قيل لا تعتق هذا واشير الى فرد من العبيد ولاجل ما قدمناه قد عرف المطلق بعضهم بما دل على الماهية او على
الفرد المنتشر والمقيد بما عداهما والاولى ان يعرف المطلق باعتبار معناه اللغوي بان يقال انه المرسل معناه بان لا يتقيد
بما يمنع من تحققه في ضمن جميع افراده فيشمل اسم الجنس والنكرة ويخرج منه الاعلام الشخصية لاختصاصها بالاشخاص

والعمومات

والعمومات لعدم الارسال فيها لكونها مستغرقة لجميع افرادها ومعانيها والمقيد ما لم يكن كذلك سواء كان عدم ارساله
لعدم قابليته لذلك مثل الاعلام الشخصية والمبهمات من قبيل هذين ثم الركبة او لتقييدها بما يمنع من ذلك مثل اعتق
رقبة مؤمنة ثم انك قد عرفت ان الشيوع الماخوذ في حد المطلق لم يؤخذ فيه من حيث استفادة دلالة اللفظ عليه بل من حيث
استفادته من الخارج مثل دليل الحكمة وعدم ذكر القيد وعلى هذا فالفرق بين النكرة والعام واضح لكون الشيوع في العام
بحسب دلالة نفس اللفظ المقابل للشيوع فيه لكونه دالا على سبيل الاستغراق دون الشيوع لان العام ما دل على استغراق
اجزائه او جزئياته او اجزاء جزئياته فيشمل العام الجمعي والمجموعي والافرادي والاول مثل بعت الدار كلها لكونه مستغرقا
لجميع اجزاء الدار والثاني مثل الجمع العرفي بناء على انسلاخ معنى الجمعية منه وكون افادته للعموم الاصولي بوضع جديد
لافادته استغراق جزئيات المادة ومثل كل رجل لافادته ايضا استغراق جزئيات الرجل والثالث مثل الجمع العرفي
بناء على عدم عروض وضع جديد له لان معنى العلماء مثلا بناء على وضعه القديمي هو كل جمع من جموع العلماء فيفيد استغراق
اجزاء جزئيات مدخول الالف واللام ولا ريب ان صدق لفظ العام على هذه الافراد على سبيل الحقيقة وقد يؤخذ في
الحد قيد الوضع ايضا فيقال العام ما دل بالوضع على استغراق اجزاء الامر ما ذكرناه وفيه نظر لان اللفظ قد يفيد العموم
بقرينة الحال او المقال مثل المطلق الوارد في مقام الامتنان كقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام خلق
الله الماء طهورا الا ان ورودهما في مقام الامتنان على العباد يفيد ارادة العموم من لفظ الماء ولا ريب في صدق لفظ
العام عليه حقيقة وان قلنا بمجازية لفظ الماء مجازا وهكذا في غير ذلك بل نقول مطلق الدلالة في الحد ايضا لا يخلو من
مسامحة لعدم اعتبار الدلالة على الاستغراق بالمطابقة في صدق العام اذ الاستغراق والعموم قد يستفاد من الخارج
كالجمع المعرف على ما هو التحقيق من كون افادته العموم باعتبار كون الالف واللام فيه للعهد لا بالوضع الطارئ كما توهم
وذلك لان الالف واللام اذا دخلت على صيغة الجمع ولا معهود في الخارج يكون اشارة بحسب العرف الى جميع ما يصدق
الجمع عليه من الافراد الخارجية فيلزمه العموم في الافراد وكذا افادة النكرة المنفية والجنس المنفي للعموم انما هو بحسب اللازم
لا بالدلالة المطابقية ومع ذلك لا اشكال في اطلاق لفظ العام حقيقة على نحو هذه العمومات فالاولى ان يراد من الدلالة
في المقام ما كان على سبيل الحقيقة والمجاز وما كان بالمطابقة او التضمن او الالتزام ليشمل ما ذكرناه ايضا في الحد ويوجه
الفرق بين النكرة والعام انما هو كون دلالتها على سبيل الشيوع وكون دلالة العام على سبيل الشمول واذا عرفت هذا
فاعلم ان اللفظ المطلق واريد منه المقيد فهل هو مجاز مطلقا او حقيقة كذلك او مجاز اذا قيد بالمقيدات المنفصلة و
حقيقة اذا قيد بالمقيدات المتصلة فيه احتمال وعزى الفاضل القمي الاول الى المشهور وذهب سلطان العلماء الى
الثاني وتبعه جماعة من متاخري المتاخرين وقال ثالث بالتفصيل ولكن نسبة الاول الى المشهور لعلها ليست في محلها اذ اللازم عليه
ان لا يوجد مطلق مستعمل في معناه الحقيقي بل يلزم ان يكون اغلب الالفاظ مجازات اذ لا اقل من التقييد بالنسبة الى ما

في الفرق بين العام والمطلق

معنى او مفعولا كان او بوصف او حال او زمان او مكان او نحو ذلك والزائد بعيد في الغاية فكيف يعزى الى الشهيد ولعلهم يقولون بالمجازية فيما كان التقييد بالمنفصل دون المتصل وهو غير بعيد وتصريحهم بالمجازية في هذه المسئلة لم يثبت لا يستلزم القول بهما لما عرفت ان الغرض الاصلي من عقد هذه المسئلة بيان احكام المقيدات المنفصلة لكون بيان احكام المطلق والمقيد وتفصيل الكلام في المثبتين والمنفيين والمختلفين من ثمرات اختلاف السبب واتحاده كما يساق الكلام في جميع ذلك فيما يأتي فالبالاتي في المقيدات المتصلة وكيف كان فالمسئلة غير محررة في كلماتهم فالاولى ان نذكر جميع الاحتمالات التي يمكن ان يكون محلا للنزاع وموردا لكلامهم ثم نفرع الكلام على كل واحد منها فنقول يمكن تصوير النزاع على وجوه **احدها** ان يكون نزاعهم بحسب الوضع بان يتنازع في كون المطلق موضوعا للطبيعة بشرط الاطلاق او لفرد ما بشرط الانتشار او كونه موضوعا للماهية المهملة او لفرد ما من حيث هو وهما يجتمعان مع الاطلاق والتقييد ان الاطلاق ح ليس بداخل في مفهوم اللفظ بل هو ثابت من الخارج مثل دليل الحكمة وعدم ذكر القيد وقول علماء العربية بان المفيدة المهملة في قوة الجزئية انما هو بالنسبة الى القدر المتيقن مما هو المراد من اللفظ لا لان المفيدة المهملة لا تقبل الاطلاق ولو بمعونة الخارج ايضا وهذا الوجه يظهر من الفاضل القمي في بعض كلماته فالقائل بالمجازية يقول بالاول لكون التقييد ح منافيا للموضوع له لاعتبار الاطلاق والقائل بالحقيقة يقول بالثاني وهو لا ينافي التقييد لكون الطبيعة لا بشرط يجتمع مع الف شرط والقائل بالتفصيل يقول بالاول ايضا ومقتضاه ولكن الحكم بالمجازية على الاول يدعي ان الوضع الجديد في المقيد بالمتصل **وثانيها** ان يكون النزاع بحسب المعنى بان يسلم كل من المثبت والنافي والمفصل كون المطلق موضوعا للماهية المهملة او لفرد ما الا ان النزاع في كون الفرد التام مرادا من اللفظ او مستفادا من الخارج بان كان المطلق مستعملا في الطبيعة المهملة والخصوصية مرادة من الخارج لكونه من قبيل تعدد الدال والمدلول وهذا الوجه ايضا يظهر من الفاضل القمي من بعض كلماته الاخر فالقائل بالمجازية يدعي الاول والقائل بالحقيقة يدعي الثاني والمفصل يدعي الاول في المقيد بالمنفصل والثاني في المقيد بالمتصل ولا يبعد فيه لان المتكلم المريد لافادة تمام مراده بكلام واحد يأتي بكل جزء من اجزاء الكلام لمعناه ويفيد تمام مراده بما هو الحاصل من المجموع بضم بعض اجزائه الى بعض بخلاف ما تعلق غرضه بافادة بعض مراده في هذا المجلس وبعض اخر في محل اخر كما يراد المطلق في وقت وبيان قيده في وقت اخر لان مراده بما يريد من المطلق تمام مراده ولكن يأتي ببيانه في وقت اخر او هو يدعي الاول لخاصة عدم الالتزام بالوضع الجديد في المقيد بالمتصل **وثالثها** ان يكون النزاع في الصغرى ايضا بان يسلم الجميع كون المطلق موضوعا للماهية المهملة مثلا ويسلموا ايضا كون خصوصية الفرد مرادة من اللفظ الا ان نزاعهم في كون ارادة الخصوصية من اللفظ موجبة للتجوز وعدمه ويرجع النزاع ح الى التعميم في الوضع بان كان الواضع قد وضع اللفظ بازاء المعنى بحيث تصح ارادة الخصوصية معه ايضا وعدمه فالقائل بالتجوز يمنع التعميم والقائل بالحقيقة يدعيه والمفصل يدعيه ايضا

الا انه

الا انه يدعي الوضع الجديد في المقيد بالمتصل **ورابعها** ان يكون النزاع في الوضع بان يكون مرجع نزاعهم الى كون وضع المطلق للماهية المطلقة او للماهية مع كان بشرط الاطلاق او بشرط التقييد او للمفيدة المهملة الصالحة للامرين فالقائل بالمجازية يدعي الاول والقائل بالحقيقة يدعي الثاني والمفصل يدعي الاول بحسب وضع اللغة ويدعي الوضع الطاري للهيئة في المقيدات المتصلة **وخامسها** ان يكون نزاعهم في كون الحكم المعلق على الطبيعة ساريا الى جميع افرادها من دون حاجة في اثبات ذلك الى مقدمة خارجية نظرا الى كون الحكم الثابت للطبيعة ثابتا لافرادها لاجل وجودها في ضمنها وعدمه بان كان اثباته محتاجا الى مقدمة اخرى من دليل الحكمة ونحوه فالاول مراد المشهور والثاني مراد السلطان وهذا الوجه وان كان خلاف التفصيل المتقدم لان المفصل انما فصل بين المقيدات المتصلة والمنفصلة بحسب الحقيقة والمجاز الا ان هذا التفصيل انما يظهر من كلام بعض اواخر المتأخرين وليس بموجود في كلام غيره فهو لا يأبى من تلك الاحتمال ما ذكرناه في كلماتهم واذا عرفت هذه الوجوه فنقول اما الوجه الاول فدعوى كون المطلق موضوعا للطبيعة بشرط الاطلاق او لفرد ما بشرط الانتشار حتى يدعي لاجله كون التقييد موجبا للتجوز في غاية البعد فكيف ينسب ذلك الى المشهور بل لا ينبغي التامل في الحقيقة بالنسبة الى المقيدات المتصلة فلا بد فيها اما من دعوى كون وضع المطلق للطبيعة المهملة الجامعة للاطلاق والتقييد واما من الالتزام بوضع جديد فيها ان قلنا بكون وضع المطلق بحسب اللغة للهيئة بشرط الاطلاق فلا بد من جعل النزاع في المقيدات المنفصلة فنقول ان الاقرب كون المطلق موضوعا للطبيعة المهملة الجامعة للاطلاق والتقييد او لفرد ما كذلك ويدل عليه وجوه احدها التبادر لان المتبادر من مثل رجل هو من رجال الرجل او التنكير هو الطبيعة من حيث هي او فرد ما كذلك مع قطع النظر عن شرط الاطلاق والتقييد وشرط الانتشار وعدمه وثانيها ندرة الاستعمال لا استعمال المطلق نادرة في الطبيعة من حيث هي او في فرد ما كذلك مثل قوله تعالى احل الله البيع وقولنا جئني برجل واكثره فيها مقيدة بقيد مثل قولنا اعتق رقبة ولا تعتق كافرة فح لا بد من الالتزام احد امرين اما كون اللفظ مشتركا لفظيا بين المطلق والمقيد او كونه حقيقة في احدهما مجازا في الاخر او مشتركا معنويا بان يكون حقيقة في معنى يجامع الاطلاق والتقييد وهو الطبيعة المهملة ومن المقرر في محله تقديم الاشتراك المعنوي على غيره مع وجدان الامكان وثالثها انه لو كان حقيقة في الهيئة بشرط الاطلاق لزم استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي في معاني مجازية متكثرة لا للاطلاق في المطلقات التي تعلق التكليف بها بحسب حالات المكلفين لكونها مطلقة بالنسبة الى بعض مقيدة بقيود مختلفة بالنسبة الى الاخرين فمثل قوله تعالى اقيموا الصلاة مثلا مقيد بالنسبة الى المسافر بشيء والحاضر بشيء اخر وبالنسبة الى المتمكن بشيء والعاجز بشيء اخر وبالنسبة الى الصحيح بشيء والمريض بشيء اخر على اختلاف مراتب هذه الاقسام ايضا فعلى ما ذكروه يلزم استعمال لفظ الصلاة مثلا في معان مجازية متكثرة بالنسبة الى اصناف المكلفين بخلافه على ما ذكرناه من كون اللفظ موضوعا للطبيعة المهملة الجامعة للاطلاق والتقييد وان لم تعرفها بعض صحها في مثل الصلاة

مثل كما السلف في مسئلة الصحيح والاعم واحتج من قال بالطبيعة بشرط الاطلاق بالتبادر نظرا الى عدم توقف العبد
فيما اذا قال له المولى جئني برجل في حصول الامتثال باتيان اي فرد واتى به وعدم استفساره عن ارادة اي فرد وفيه
منع التبادر المذكور وعدم توقف العبد انما هو لما ركز في ذهنه من قاعدة الحكمة لا لفهم الهيئة بشرط الاطلاق مع
التسليم فلا يجدي لعدم تكون التبادر مستندا الى الخارج بقرينة ما قدمناه في الوجه الثالث على التفصيل من اللازم ان (من المجاز)
يفيدنا والفصل كما تقدم بعد … بوضع المطلق بحسب اللغة للهية بشرط الاطلاق كالمشهور وقد عرفت دليله مع
تضعيفه وبالوضع الجديد للهية بالنسبة الى التقييد بالقيود المتصلة ولعل دليله التبادر وفيه ايضا منع لما عرفت
من كون وضع المطلق لمعنى جامع للاطلاق والتقييد فلا وجه لالتزام وضع طار للهية واما الوجه الثاني فلان كان
النزاع فيه كما هو المظنون فالاقرب ايضا ما ذهب اليه سلطان العلماء من منع المجازية لعدم ثبوت ارادة الخصوصية من
اللفظ في المطلقات المقيدة الواردة في العرف والعادة اذ الظاهر ارادة كل من الهية والخصوصية من لفظ ما يدل عليها
… عدم وجدان مورد في المحاورات والاستعمالات قديما وحديثا تراد فيه الخصوصية من اللفظ ومع تسليم حصول
الشك في ذلك فلا ريب ان مقتضى قاعدة الاستعمال بعد تبين المعاني الحقيقية والمجازية هو حمل اللفظ على معناه
الحقيقي دون المجازي وقد احتج المشهور لارادة الخصوصية من اللفظ بما يستفاد من الفتاوى بعد الشهرة والرجوع
بان ما تعلق به الحكم وتعلق غرض المتكلم ببيانه وافادة المخاطب لا بيانه يراد من اللفظ اما لان الغرض من الوضع افادة
المراد باللفظ واما لان ذلك ظاهر المتكلم في المحاورات وذلك هو الغالب في القيود المأخوذة في الانشاءات وربما
الاحكام وتوهم ما لم يكن المقصود من الكلام بيانه وربما يراد من الكلام بالتبع لا من خصوص اللفظ كما هو الغالب في الاخبار
كما في قوله تعالى جاء رجل من اقصى المدينة لكون المقصود هو الاخبار من مجيئ رجل ثم الاخبار عن مجيئ رجل خاص فيغني
القيد فيه مرادة من الخارج بقرينة قوله جاء … بخلاف ما لو كانت الخصوصية مقصودة بالبيان فلابد ان تكون مرادة
من اللفظ كما عرفت مع ان التقييد ربما يثبت بالاجماع او الشهرة ولا ريب انهما لا يصلحان لان يريد الامام التقييد منهما
لتاخرهما من زمانه فلابد ان يكون التقييد مرادا من اللفظ المطلق بالخصوص والجواب منع ما ذكر من اقتضاء الوضع
لارادة الخصوصية الموجبة للتجوز اذ غاية ما يقتضيه الوضع ارادة المعاني الحقيقية من الالفاظ المرسلة عند عدم
القرينة على الخلاف لا لارادة المعاني الخارجية ايضا سيما منهما ومنع ما ذكره ايضا من دعوى ظهور حال المتكلم في ارادة
الخصوصية من اللفظ لعدم لزوم قبح عليه لو اراد الطبيعة من لفظ والقيد من لفظ اخر واما فيما ثبت التقييد بمثل الاجماع
والشهرة فنقول ان غاية ما يدل عليه الاجماع مثلا كون التقييد مرادا للامام عليه السلام واما كونه مرادا من اللفظ الدال على الطبيعة
بالخصوص فلا لجواز ان يكون اللفظ الدال على الطبيعة مرادا منه الطبيعة في ضمن الفرد من قبيل صدق الكلي على الفرد والحمل
المتعارف لا الحمل الذاتي الذي هو المعتبر في المجازية مثل الفاضل المذكور ولو كان هو ايضا لا يخلو من نظر كما لا يخفى

ولعل نظر الفاضل في التفصيل الى تسليم مقالة المشهور مع دعوى الوضع الجديد للهيئة في المقيدات المتصلة كما
عرفت ما في مقالة المشهور والوضع الجديد ايضا غير ثابت واما الوجه الثالث فلا يخفى ان دعوى التعميم في الوضع في غاية
البعد سواء اريد منه تصريح الواضع بما هو مقتضى الوضع للطبيعة المهملة الجامعة للاطلاق والتقييد كما هو مقتضى
الوجه الثالث او اريد تصريحه بالترخيص في الاستعمال في الطبيعة المهملة او بشرط الاطلاق او بشرط التقييد بان يراد
الاطلاق والتقييد من اللفظ كما هو مقتضى الوجه الرابع لان ذلك كله تكلف غير معهود في الاوضاع فالاقرب منع التعميم
في الوضع بالمعنيين وان استلزم الالتزام بالمجازية ودعوى الوضع الجديد من الفاضل في المقيدات المتصلة قد عرفت
منعها غير مرة واما الوجه الخامس فغير خفي لما عرفت من جعل النزاع في المقام بحسب المعنى دون اللفظ على الوجه المذكور
كالظاهر كما تقدم سيما وان نسبة كون تعليق الحكم على الطبيعة ملزوما سرايته الى افرادها الى المشهور بعيدة جدا لاستلزامه على
فرض كونه مذهبهم في ذلك فالاقرب ما ذهب اليه السلطان من منع السراية تزيد على المشهور اولا النقض بوضع بعض
الاوامر لان مقتضاها وجوب الطبيعة تخييرا مع ان السراية الى الافراد هو الوجوب التخييري دون التعييني وثانيا
ان الاحكام العارضة للطبايع مختلفة اذ الحكم تارة يعرض الطبيعة من حيث هي مع قطع النظر عن وجودها الذهني والخارجي
مثل الحكم بكون الانسان نوعا واخرى يعرضها باعتبار وجودها الذهني دون الخارجي مثل ما ذكره علماء الميزان من كون
الكلية عارضة لها لاتصافها بوصف وجودها الذهني نظرا الى صيرورتها كلية بعد وجوده في الخارج جزئيا فتامل وثالثة
يعرضها باعتبار وجودها الخارجي كالملازمة العارضة للطبيعة مثلا فانها انما تعرضها باعتبار وجودها الخارجي
ورابعة يعرضها على وجه الاهمال والاجمال بحيث تقطع النظر عن سراية الحكم الى جميع افراد الطبيعة او بعضها وهذا
القسم في قوة القضية الجزئية من حيث وجوب الاخذ بالمتيقن منها ما لم تقم قرينة على ارادة الاطلاق منها وقد عرفت
عدم امكان الحكم بسراية الحكم الى الافراد الخارجية في القسمين الاولين اصلا فينحصر الحكم بكون تعليق الحكم على الطبيعة
سراية الى افرادها منحصرا في القسم الثالث ولعل من هذا القبيل قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا وحينئذ كيف يمكن
الحكم بكون تعليق الحكم على الطبيعة سراية الى افرادها وينسب ذلك الى المشهور من العلماء مع اختلاف الموارد بهذا
الاختلاف والاحكام كما تقدم كون النزاع في المقام على الوجه الثاني من الوجوه المتقدمة وبقي هنا شيء وهو ان العمل بالاطلاقات
والحكم بكون الحكم واردا على الطبيعة على وجه الاطلاق او الفرد على وجه الانتشار مشروط بشروط ثلثة احدها ان يكون
الكلام واردا للبيان لا للاطلاق مثل اعتق رقبة او جئني برجل لا لبيان حكم اخر مثل التشريع وبيان الفضيلة والخواص
مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة والصلوة خير موضوع والصلوة الجامعة كذا والصلوة في الحرمين كذا وقد … لكون كذا
والصلوة قربان كل تقي والصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر والصوم جنة من النار وهكذا ما ورد بهذا السياق لكون
الكلام في جميع ذلك واردا اما لبيان التشريع او لبيان الفضيلة والخواص لا لبيان الاطلاق في الحكم من حيث التعليق على

الطبيعة وهذا نظير الواضع المريض الطبيب فحكم له بشرب الدواء فكما انه لا حجة للمريض الاخذ بالاطلاق كلام فى
شرب كل دواء يريد لكون مقصود الطبيب بيان الحاجة الى شرب الدواء اجمالا لا بيان الاطلاق فكذلك فيما نحن بصدده من
الامثلة وهو نظير الاطلاق الوارد لبيان التشريع فيما نحن فيه **وثانيها** ان يكون الكلام واردا لبيان الاطلاق لكنه
اذا لوحظ لبيان الاطلاق من جهة دون اخرى لا يجوز العمل بالاطلاق من الجهة التى لم يرد الكلام لبيان الاطلاق من هذه
الجهة وان جاز من الجهة الاخرى ولذلك امثلة كثيرة فى الشرع مثل قوله تعالى كلوا مما امسكن لانه وان كان واردا لبيان
الاطلاق من حيث كون مثل كلب الصيد بمنزلة التذكية للصيد فلا يفرق بين افراده لكنه لا اطلاق له بل ساكت من حيث
الحكم بطهارة محل الامساك ونجاسته فلا يمكن الحكم بطهارته عملا بالاطلاق الحكم بجواز الاكل من دون تقييده بغسل محل
الامساك كما حكى ذلك عن الشيخ ومثل قوله عليه السلام اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه لانه وان كان واردا لبيان
الاطلاق ووجوب غسل الثوب من ابوالها الا انه ساكت عن كيفية الغسل وما يغسل به فلو شك فى اجزاء الغسل مرة او اشتراط
عدم زوال النجاسة الا مرتين او ثلثة فى القليل او الجارى او الراكد لا يمكن نفى المشكوك فيه بالاطلاق ومثل قوله
عليه السلام اذا شككت بين الثلث والاربع فابن على الاكثر لانه وان كان واردا لبيان الاطلاق من حيث الشك بينهما الا
انه ساكت من حيثية الشك من جهات اخر فلا يمكن التمسك بالاطلاق لاثبات صحة الصلوة بالبناء على الاكثر لو فرض
الشك فى الطهارة ايضا نظرا الى عدم تقييد الشك بينهما بعدم الشك فى الطهارة وهكذا نعم لا باس بدعوى من
هذا الشرط ما لو ... الجهة التى يرد الكلام لبيان الاطلاق من تلك الجهة ملازمة دائما او غالبا للجهة
الاخرى التى ورد الكلام لبيان الاطلاق من جهتها مثل قول ابى جعفر عليه السلام فى الدم يكون فى الثوب ان كان اقل
من قدر الدرهم فلا يعيد الصلوة وان كان اكثر من قدر الدرهم وكان رآه فلم يغسله حتى صلى فليعد صلوته الحديث
لانه وان كان واردا لبيان الاطلاق الحكم بحسب افراد الدم وساكتا من حيثية العفو من ملابسة اجزاء ما لا يؤكل لحمه
للثوب فى الصلوة الا انها ملازمة لاطلاق العفو من الدم اذا كان دون الدرهم لان من الدم ما كان مما لا يؤكل لحمه فالعفو
من الدم الذى دون الدرهم مطلقا يلازم العفو عن اجزاء ما لا يؤكل لحمه فبالاطلاق من الجهة الاولى يمكن اثبات ذلك
لكن لا يخلو من الاشكال على القدر المتيقن من ذلك لان النسبة بين الدم واجزاء ما لا يؤكل لحمه عموم وخصوص مطلق
فالملازم لاطلاق العفو عن الدم اذا كان دون الدرهم من حيث كونه دما هو الدم من غير ماكول اللحم من حيث كونه من
اجزائه فيمكن اثبات العفو عن دم ما لا يؤكل لحمه تمسكا بالاطلاق بواسطة الملازمة المذكورة واما اثبات العفو من
سائر اجزائه ايضا فلا لعدم الملازمة وقد توقف جماعة فى العفو عن دم غير ماكول اللحم اذا كان دون الدرهم نظرا الى
ما قدمناه من عدم ورود الاطلاق لبيان كون الدم من ماكول اللحم وعدمه وسكوت الرواية عن هذه الجهة وحملوا الرواية
على ما لو كان الدم من ماكول اللحم والاقرب ما قدمناه هذا اذا كانت الملازمة دائمية واما اذا كانت غالبية فمثل الرواية

من ابى عبد الله عليه السلام حيث سئل عن ماء شربت منه باز او صقر او عقاب فقال كل شىء من الطيور يتوضأ مما يشرب
منه الا ان ترى فى منقاره دما فان رأيت شيئا فى منقاره من دم فلا تتوضأ ولا تشرب منه وسئل عن ماء شربت منه الدجاجة
قال ان كان فى منقارها قذر لم يشرب ولم يتوضأ منه وان لم تعلم ان فى منقارها قذرا توضأت واشرب لانه ان
ورد لبيان اطلاق الحكم من حيث جواز استعمال سؤر الطيور والدجاجة وشربهما لم تصبه نجاسة خارجية ساكتا عن
حيثية كون زوال عين النجاسة من الحيوانات مطهرا لمحلها الا انه الحكم بجواز استعماله مسئلة لان الغالب ملاقات
منقار الطيور للنجاسة لاكل الجيف ونحوه بل وكذلك الدجاجة ايضا فالحكم بجواز استعمال سؤرها ما لم يعلم مع علمنا بملاقات
منقارها النجاسة غالبا لا يتم الا مع كون زوال عين النجاسة فى الحيوانات مطهرا للمحل ومن هذا الباب الحكم بطهارة
الالات والباشر بطهارة البئر بنزح المقدر منها بناء على تنجسها بملاقات النجاسة وكذا بطهارة العصير العنبى بذهاب
ثلثيه والميت بالغسل ثم انه لا فرق فى الشرطين المذكورين بين قول المشهور بكون المطلق موضوعا للطبيعة بشرط
الاطلاق او لفرد ما بشرط الانتشار وبين قول السلطان بكونه موضوعا للطبيعة المهملة او للفرد كذلك فانما الامر انه مع
ورود المطلق لبيان حكم آخر مطلقا او من جهة دون اخرى يلزم المجازية على قول المشهور لاستلزامه استعمال المطلق فى
بعض افراده والانصراف قرينة عليه بخلافه على قول السلطان لعدم منافاة اهمال الطبيعة للاطلاق والتقييد فعدم
الحكم بالاطلاق على مذهب المشهور انما هو لوجود المانع وهو القرينة على عدم ارادة الحقيقة وعلى قول السلطان لفقد
المقتضى لكون الحكم بالاطلاق على مذهبه مبنيا على مقدمتين احديهما تعلق الحكم بالطبيعة والاخرى كون المقام مما ينافى
فيه دليل الحكمة وهما مفقودتان فى المقام وهذا كله فيما اذا علم الانصراف او عدمه واما لو شك فى ذلك فربما يظهر الثمرة
ح بين القولين اذ على قول المشهور يجب الحكم بالاطلاق لاصالة الحقيقة بعد فرض عدم العلم بوجود القرينة بخلافه
على قول السلطان فان الحكم بالاطلاق على مذهبه ليس لاجل اصالة الحقيقة لفرض عدم منافاة التقييد الحقيقة بل لدليل الحكمة
حتى يكم بها مع الشك فى القرينة الصارفة بل لاجل دليل الحكمة الذى لا يتم مع الشك فى القرينة كما لا يخفى اللهم الا
ان يتمسك بالغلبة نظرا الى غلبة ورود خطابات الشارع سيما فى بيان الاحكام وانشائها لبيان الاطلاق ولكن هذه
الغلبة انما تسلم فيما لو دار الامر بين ورود الخطاب لبيان الاطلاق او الاهمال راسا او فى الجملة وبين وروده لبيان حكم آخر بدون
نظر الى بيان الاطلاق اصلا كما لو ورد لبيان تشريع الحكم واما لو علم وروده الخطاب لبيان الاطلاق من جهة وشك فى
وروده لبيان الاطلاق من جهة اخرى كما تقدم من الامثلة فدعوى غلبة ورود الخطابات الشرعية لبيان الاطلاق
من جميع الجهات واضحة الفساد فان لم يعلم الغلبة فى ذلك فيتحقق ظهور الثمرة بين القولين ح بهذا القسم وهذا هو السر
فيما ارتكبناه من جعل شروط العمل بالاطلاقات ثلثة خلافا لما للمشهور حيث اعتبروا فيه شرطين احدهما عدم وروده
فى مقام بيان حكم آخر والاخر هو الشرط الاتى **وثالثها** كون المطلقات من قبيل المتواطى دون المشكك بان لا يشك

عن ابى

بلغ مقابلة

المطلق في الشمول لافراده بالظهور والخفاء والاظهار بعين الاطلاق بلا خلاف بين الاصحاب والمراد من التشكيك هنا هو
ما اصطلح عليه الاصوليون بما عرفت من كون شمول المطلق لافراده مختلفا بالظهور والخفاء دون ما هو مصطلح ارباب الميزان
اعني ما كان صدقه على افراده مختلفا بالشدة والضعف او الاولية والاولوية والفرق بين الاصطلاحين عموم من وجه كما
لا يخفى والسر في اختلاف الاصطلاحين ان نظر الاصولي حيث كان الى دلالة اللفظ وكان اختلاف الدلالة بسبب الظهور
والخفاء فاصطلحوا ما اصطلحوا عليه بخلاف علماء الميزان لان نظرهم حيث كان الى اللب والمعنى مع قطع النظر عن الدلالة
فاعتبروا التشكيك بما عرفت وللتشكيك مراتب احديها التشكيك الخطوري وهو ما كان بعض افراد المطلق سابقا الى
الذهن عند الاطلاق من جهة المؤانسة او نحوها بحيث يشك في بادي النظر في كون غيره ايضا من اطلاق المراد ولكن يزول
هذا الشك بادنى الالتفات من دون حاجة الى التأمل والتفكر كما اذا قال المولى لعبده جئني بماء لان المتبادر الى الذهن اولا
هو المياه المتعارفة بحيث ربما يشك في كون ماء الكوز ايضا داخلا في المراد ولكن يقطع بدخوله فيه لو امكن وجوده بادنى
الالتفات الثانية التشكيك البدوي وهو ان يكون بعض الافراد سابقا الى الذهن بحيث يوجب الشك في دخول غيره
في المراد ولكن يزول هذا الشك بالتأمل والتفكر كما اذا قال المولى لعبده لا تأكل في دار مدة لان العبد ربما يشك
في شمول النهي لاكل الثمرة مثلا في داره ولكن بعد التأمل يقطع بعدم شموله له ايضا وهاتان المرتبتان سيما الاولى
منهما لا تمنعان المتوالي اما موضوعا او حكما الثالثة التشكيك المضر الاجمالي وهو كالصورة السابقة الا ان الشك
هنا لا يزول بالتأمل والنظر بل يبقى المطلق في مرتبة الاجمال بالنسبة الى الافراد غير المتبادرة وهذه المرتبة في المطلقات
نظير المرتبة الثانية من مراتب المجاز المشهور على ما قرره بعضهم وذلك لان اللفظ تارة يستعمل في معناه المجازي
نادرا وهو المسمى بالمجاز المرجوح واخرى يستعمل فيه غالبا نظير استعمال الاسد في الرجل الشجاع وهو المسمى بالمجاز الراجح
الذي هو اول مرتبة من مراتب المجاز المشهور وثالثة يستعمل فيه اكثر من سابقه بحيث يوجب اجمال اللفظ من حيث
ارادة معناه الحقيقي او المجازي اذا قطع النظر عن حكمة الوضع ولكن اذا لوحظت تلك الحكمة يترجح جانب الحقيقة
ورابعة يستعمل فيه اكثر من سابقه بحيث يوجب اجمال اللفظ مع كون حكمة الوضع في النظر ايضا وهذه المرتبة خاصة هي
مرتبة المجاز المشهور عند المشهور وهي التي اختلفوا فيها في تقديم جانب الحقيقة او المجاز او التوقف وخامسة يستعمل
فيه اكثر من ذلك فيبلغ مرتبة الاشتراك وبانقطاع هذه المرتبة ينتقل اللفظ من مرتبة المجاز المشهور الى مرتبة
النقل والحق بين هذه الثلاثة المراتب الاخيرة ولكنها قليلة الوجود اذ اللفظ مع بلوغه الى هذه المرتبة ينتقل الى مرتبة النقل
باستعمالات قليلة وكيف كان فرتبة التشكيك المضر الاجمالي هي المرتبة الثالثة من هذه المراتب الخمسة من سائر المجازات
الا ان الفرق بينهما ان جانب الوضع في سائر المجازات حيث كان اقوى يرتفع الاجمال فيها بملاحظة حكمة الوضع بخلاف
التشكيك المضر الاجمالي لان حكمة الوضع في المطلقات على مذهب السلطان مما لا اثر له في رفع الشك والاجمال الغرض

والمطلق بقيد

علم منافاة التقييد على مذهب الحقيقة فاصالة الحقيقة ح لا توجب رفع الشك في التقييد واما على مذهب المشهور
من كون الاطلاق من باب الظهور اللفظي لا بسبب دليل الحكمة فالتقييد ح وان كان موجبا للتجوز الا ان جانب الحقيقة
في المطلقات ضعيف بالنسبة الى سائر الالفاظ ولذا يقدم احتمال التقييد على احتمال سائر المجازات عند دوران الامر
بينها فاصالة الحقيقة فيها ح لضعفها لا توجب رفع هذا الشك المضر في اطلاق اللفظ كما لا يخفى الرابعة التشكيك
المبين العدم وهو ان يكون بعض الافراد سابقا الى الذهن بحيث يوجب بعد التأمل القطع بعدم دخول غيره في المراد وهذه
المرتبة نظير المرتبة الثالثة من مراتب المجاز المشهور والفرق بينهما وجهه واضحان من ملاحظة ما قدمناه وهنا اشكال
يبتني على مقدمتين احديها انه لا اشكال ان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وان بلغ في الكثرة ما بلغ لا يوجب نقل اللفظ
عما وضع له اولا الى غيره والاخرى انه لا ريب ان الغالب في النقل هو نقل الكلي الى بعض افراده ولذا كان هو الراجح في باب
النقل من نقل المباين الى المباين لندرته ولا ريب ايضا ان الغالب في النقل هو النقل بالوضع التعيني لندرة النقل بالوضع
التعييني ولا ريب ايضا في كون الوضع التعيني مسبوقا بالاستعمال مجازا في المعنى المنقول اليه وح يشكل الامر على ما اختاره
من مذهب السلطان من عدم كون التقييد موجبا للتجوز وانه من قبيل تعدد الدال والمدلول في الالفاظ المطلقة في
الشرع او العرف العام في معان خاصة مثل الطهارة والوضوء والغسل والتيمم والصلاة والصوم والحج والنكاح وغيرها
وكذا لفظ الاسم والفعل والحرف والكلمة والكلام وهكذا مما نقل عن معناه الكلي الاصلي الى بعض افراده شرعا او عرفا
ووجه الاشكال ان نقل هذه الالفاظ انما هو بالوضع التعيني لانه الراجح كما عرفت فيلزم ان تكون هذه الالفاظ قبل صيرورة
النقل مستعملة في خصوص الفرد المنقول اليه لفرض عدم حصول النقل باستعمال المطلق في معناه الكلي لكونه معناه الحقيقي
وح يشكل الامر على ما اختاره من عدم كون التقييد موجبا للتجوز لان الكثرة من قبيل تعدد الدال والمدلول وكون المراد
مستفادا بلا خلاف الدالين لا ان المجازية خصوصية القيد من اللفظ حتى يوجب التجوز بل قد تقدم دعوى بعضهم عدم
وجدان مورد يتيقن باستعمال المطلق فيه في المقيد وح كيف يصح النقل في هذه الالفاظ مع ما عرفت على الاستعمال
فتسليم النقل فيها على كثرتها اقوى شاهد على صحة مذهب المشهور من كون المطلق موضوعا للطبيعة بشرط الاطلاق
وان التقييد موجب التجوز فكيف الخلاص قلت في دفع الاشكال ان استعمال المطلق على وجوه احدها ان يراد من المطلق
الماهية من حيث هي بدون القيد ونفس الخصوصية فيفهم المراد باجتماع اللفظين وهذا لا اشكال في عدم المجازية ثانيها
ان يراد الفرد من المطلق ولكن من حيث انطباق الكلي عليه لا من حيث ارادة الخصوصية من حاق اللفظ مثل جاء رجل من
اقصى المدينة وثالثها استعمال المطلق في نفس الفرد بحيث تراد الخصوصية من حاق اللفظ والمجازية في المطلقات انما تلزم
في هذا القسم دون الاولين ثم انه لا يلزم في حصول النقل بالوضع التعيني في المطلقات كون الاستعمالات السابقة على النقل
كلها على سبيل المجاز بل القدر اللازم في حصول النقل هو استعمالات قليلة على سبيل المجاز لينتقل اللفظ من مرتبة المجاز

المشهور الى مرتبة المنقول وذلك لان اطلاق المطلق على الفرد كثيرا ما هو بسبيل انطباق الكلي على الفرد بحيث حصلت مؤانسة
بين اللفظ والفرد فاذا استعملت في نفس الفرد على وجه الخصوصية في زمان قليل يحصل الانتقال الى مرتبة النقل ومن هنا
يحصل الجمع بين القول بالنقل في الالفاظ المتقدمة وعدمه في المطلقات المتعارفة في المحاورات مع عدم وجود مطلق
لم يصل الى مرتبة التقييد ولو فرض فوق غاية الكثرة ونهاية الندرة مع القطع بانه لو فرضت كثرة الاستعمال بهذه
المثابة في سائر المجازات بل اقل منها لحصل النقل ووجه الجمع ان الالفاظ المتقدمة قد استعملت في الخصوصية ولو في
زمان قليل لشهادة النقل فيها بذلك للمعرفة من عدم حصول بعده الاستعمال المجازي بخلاف المطلقات المتعارفة
لعدم ثبوت استعمالها في الخصوصية في المحاورات اصلا ونظر السلطان ومن قال بمقالته في دعوى عدم كون التقييد
موجبا للتجوز انما هو الى الاستعمالات المتعارفة لان التقييد كما عرفت لا يوجب المجازية اصلا الا ان يعلم الاستعمال
في المعنى المجازي فضلا عن كونه في زمان قليل لا يوجب النقل نظير ما ذكره الفاضل القمي ره من ان مجرد الاستعمال في المعنى
المجازي مع القرائن وان بلغ في الكثرة ما بلغ لا يوجب كونه مجازا مشهورا الا مع شيوع استعمال اللفظ في المعنى المجازي
من دون قرينة وانفهام المراد من التابع لانه بعد ان نقل عن صاحب المعالم كون الامر مجازا مشهورا في الندب قال ان
التحقيق ان يقال كلامه عليه دعوى شيوع استعمال الامر في كلامهم عليهم السلام في الندب خاليا عن القرينة وانفهام
ارادة الندب من دلالة امر اخر او اجماع او غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة لا يستلزم ما ذكره انتهى الا ان الحق
ان ما ادعاه من لزوم شيوع استعماله خاليا من القرينة غير مسلم لان كثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي مع القرينة ربما
توجب مؤانسة بين اللفظ والمعنى المجازي بحيث ينتقل الذهن اليه عند سماع اللفظ من دون ملاحظة القرينة فيستغني
عنها وفيما نحن فيه ايضا اذا حصلت المؤانسة في المجاز بين اللفظ وخصوصية الفرد لاستعماله فيها في زمان قليل يحصل
انتقال الذهن عند ذكر اللفظ الى الخصوصية من دون ملاحظة القرينة ثم انك اذا عرفت مراتب التشكيك على نحو
ما فصلناه فاعلم انه لا اشكال بل لا خلاف في عدم اعتبار الاطلاق فيما كان المطلق من قبيل المشكك الحامل للمختار وفاقا
لسائر العلماء اما على كون الحكم بالاطلاق لاجل عدم البيان فواضح لان شيوع بعض الافراد وانصراف المطلق اليه عند
الاطلاق بيان للمراد منه واما على مذهب المشهور من كونه من باب الظهور اللفظي باخذ الاطلاق في مفهوم اللفظ فلان
اعتبار ظواهر الالفاظ انما هو من باب الظن الشخصي او النوعي او التعبد العقلائي وشيء منها غير حاصل في صورة انصراف
المطلق الى بعض افراده كما لا يخفى هذا ولكن قد نقل الخلاف هنا عن المرتضى بزعم انه يحكم بالاطلاق مطلقا حتى فيما كان للمطلق
افراد شايعة بحيث يوجب انصرافه اليها بل حكى سيدنا الاستاد عن بعض معاصريه انه ادعى كون الحكم بانصراف
المطلق الى الافراد الشايعة مما احدثه السبزواري ومن تاخر عنه وانه ليس في كلام من تقدم عليه من ذلك عين ولا اثر ولكنه
خلاف ما يقتضيه التتبع في كلماتهم ولعل منشأه ما ذكرنا من دوران ذلك في لسان المحقق السبزواري ومن توهم انه ذلك منه

[illegible]

ونحو ذلك من كلمات من تقدم عليه بل الظاهر ان نسبة ما ذكر الى المرتضى ايضا ليست في محلها ومما ينادي بذلك مخالفته للاكثر
في حكمهم بفساد الصوم باكل غير المعتاد كالعود والحصى فذهب الى عدم افساد ذلك الصوم متمسكا بانصراف ما دل على
فساد الصوم بالاكل الى المتعارف دون غيره ولعل منشأ الشبهة في النسبة ذهابه الى جواز ازالة الخبث بالماء المضاف
فحسب بعض من تأخر عنه ان ذلك لاجل ان هذا الرجل لا يرى انصراف المطلقات الى الافراد الشايعة والا كان اللازم تعين القول بوجوب
الغسل بغير المضاف لكونه اظهر الافراد ولكن الذي يظهر مما نقل العلامة عنه في المختلف خلافه لانه بعد ان نقل عنه الاستدلال
المذكور وتمسكه بالاطلاقات حكى عنه ما حاصله انه اعترض على نفسه بانك كيف حملت المطلقات على العموم مع ان المعهود
شايعا انما هو الغسل بالماء المطلق ثم اجاب عنه بان الاجماع قد قام على جواز ازالة الخبث بماء النفط والكبريت مع
انه من الافراد النادرة وحيث دل الدليل على ارادة بعض الافراد النادرة من المطلق يكشف ذلك عن تعلق الحكم بالطبيعة
في ضمن جميع الافراد وانت خبير بان هذا الكلام منه مغاير لقضية منع انصراف المطلقات الى الافراد الشايعة بل هو مستلزم
لتسليم الانصراف وحاصله انا وان قلنا بانصراف المطلقات الى الافراد الشايعة فاذا ثبت تعلق حكم المطلق ببعض افراده
النادرة بدليل آخر فهل يكشف ذلك عن تعلق حكم المطلق بالطبيعة في ضمن جميع افراده او لا بل يقتصر في الافراد النادرة
على مورد الدليل وذهب المرتضى هنا الى الاول وربما يعزى الثاني الى المشهور ويقال الوحيد البهبهاني في فوائده الى
هذا الخلاف والاقرب هنا هو التفصيل بان الدليل المثبت لحكم المطلق للفرد النادر ان كان بحيث يستكشف به عن تعلق
الحكم في المطلق بالطبيعة من حيث هي لا في ضمن بعض افراده بان تضمن ما دل على جواز ازالة الخبث بماء النفط التعليل
بكونه ماء مثلا فالاقرب ح ما ارتضاه المرتضى وان لم يكن كذلك بان دل على مجرد ثبوت حكم المطلق لبعض الافراد النادرة فيحتمل
الاستكشاف بذلك عن تعلق الحكم في المطلق بالطبيعة من حيث هي الا ان الاقرب في ذلك ايضا ما عرفت لحكم
اهل العرف في مثله ايضا بتعلق الحكم في المطلق بالطبيعة من حيث هي وبنائهم على الحاق حكم الفرد النادر بحكم المطلق
لفهمهم اندراجه تحت افراد المطلق ويظهر ما اختاره المشهور في المقام موهونا بعدم عنوان هذا النزاع في كلماتهم بل
ربما يظهر من فتاويهم في الفقه خلاف ذلك كحكمهم ببطلان الصوم باكل ما لا يعتاد اكله نظرا الى ورود النص ببطلان
الصوم بالغبار الغليظ حيث استكشفوا بذلك عن تعلق الحكم فيما دل على بطلانه بالاكل بالطبيعة من حيث هي
في حال الدخان ايضا واما على حكم المرتضى بالبطلان باكل غير المعتاد فلعله لاجل الغفلة والذهول هنا عما ذكرناه او النظر
الى عدم كون ابتلاع الغبار من افراد الاكل الا انه لو كان الامر كذلك ثم لم يتفق المشهور من جواز ازالة الخبث بماء النفط و
الكبريت الى الماء المضاف كما يريد المرتضى لانا نقول ان تعلق الحكم بالفرد النادر انما يكشف عن تعلق الحكم في المطلق بالطبيعة
في ضمن جميع الافراد التي تندرج تحت هذه الطبيعة والماء المضاف ليس من افراد الماء لعدم اطلاق الماء عليه حقيقة فلا يمكن
الاستكشاف بذلك عن تعلق الحكم فيما دل على وجوب الغسل بالماء بالطبيعة بحيث يسري الى المضاف ايضا واذا عرفت ما ذكرنا

من الاتفاق على انصراف المطلقات الى الافراد الشايعة ففي منشأ ذلك وجوه احدها كون ذلك لاجل النقل
بان يكون اللفظ لاجل كثرة استعماله في الافراد الشايعة منقولا عرفا من الطبيعة الى الافراد الشايعة وثانيها كون ذلك
لاجل حصول الاشتراك بان يكون اللفظ لكثرة استعماله في الافراد الشايعة مشتركا لفظيا بينها وبين الطبيعة ولكن
الشهرة معينة للمعنى المشهور ولا خلاف ظاهرا في كونها قرينة معينة لاحد معنيي المشترك ولذا ترى تمييز مشتركات
الرجال في تصحيح سند الرواية اذا وقع في سنده اسم مشترك بين رجلين بشهرة احدهما … من اقوى اسباب التمييز
عندهم والشك في عدم … كونها قرينة معينة لاحد معنيي المشترك و… كونها قرينة صارفة الى
المجاز المشهور حيث اختلفوا فيه في ترجيح جانب الحقيقة او المجاز او التوقف هو كون الشهرة في المشترك مرجحة
لاحد المعنيين الحقيقيين ويكفي في ترجيح احدهما ادنى مرجح بخلاف المجاز لكون اصالة الحقيقة فيه معارضة بالشهرة
فصرف اللفظ من حقيقته يحتاج الى اقوى صارف وثالثها كون ذلك لاجل كون المطلق مجازا مشهورا في الافراد
الشايعة بحيث يصح استعماله في الطبيعة التي هي المعنى الحقيقي تارة وفي الافراد الشايعة اخرى كما هو الشأن في المجاز
المشهور ولهذا قال الفاضل التقي في بحث … صاحب المعالم … بكون صيغة الامر مجازا مشهورا في
كلمات الائمة عليهم السلام في افادة الكراهة لا ينكر استعمالها فيه كما انه … احيانا في الوجوب من دون قرينة ومعه اشكال
وعنوان الشهرة لو كانت صالحة لصرف اللفظ من معناه الحقيقي فكيف يعقل ارادة المعنى الحقيقي ولو احيانا مع فرض
عدم انفكاك اللفظ عنها ولو لم تكن صالحة للصرف فكيف يحمل اللفظ على معناه المشهور بمجرد الشهرة كما هو الفرض
وعلى التقديرين كيف يعقل النزاع في المجاز المشهور في تقديم جانب الحقيقة او المجاز او التوقف ويمكن دفع الاشكال
بان جواز ارادة المعنى الحقيقي تارة والمجازي اخرى انما هو بحسب اختلاف حالات المتكلم لان المتكلم قد يكون نظره
الى جانب الحقيقة في مقام المحاورة ذاهلا عن جانب شهرة المعنى المجازي فيطلق اللفظ ويريد به معناه الحقيقي
اتكالا على اصالة الحقيقة وقد يكون نظره الى جانب الشهرة فيطلق اللفظ ويريد به معناه المجازي اتكالا على الشهرة
فلا بد في تبين ذلك من احراز حالات المتكلم وتشخيصه في مقام التكلم والنزاع في المجاز المشهور في تقديم جانب
المجاز او الحقيقة او التوقف مبني على ان الغالب في حالات المتكلمين هو ملاحظة الشهرة في مقام التكلم او ان ذلك
على تقدير تسليم المبنى امر خارج عن دلالة اللفظ فلا يعتد به او ان حالات المتكلم مختلفة فلم يتحقق بارادة الحقيقة
ولو بلا ملاحظة الشهرة فمن رجح جانب المجاز قال بالاول ومن رجح جانب الحقيقة قال بالثاني ومن توقف قال بالثالث
ورابعها كون الحمل على الافراد الشايعة من باب القدر المتيقن وقاعدة الاشتغال لكونها هي المتيقنة بالارادة من بين
افراد الطبيعة وهذا هو الذي يظهر من الفاضل القمي وخامسها كون ذلك من قبيل تعدد الدال والمدلول فان المطلق
يدل على الطبيعة وشيوع بعض افرادها يدل على ارادة الطبيعة في ضمنها وسادسها التفصيل بين الاقسام المتقدمة

للتشكيك بانه ان كان من قبيل البدوي فهو في حكم المتواطي في الحكم بالاطلاق وان كان من قبيل المفر الاجمالي فهو في حكم
بالاجمال بالنسبة الى الافراد النادرة وان كان من قبيل مبين العدم فهو منصرف الى الافراد الشايعة من قبيل تعدد الدال
والمدلول وهذا التفصيل هو الاقرب لضعف الوجوه السابقة اما الاول فلانه يرد عليه اولا منع عدم وجود قول به على
الظاهر وان كان ربما يعزى الى قول … الاصل … بين احدهما اساسا لعدم النقل والاخر اساسا لعدم هجر المعنى
الاول كما هو لازم القول بالنقل وثانيا عدم احتياج انفهام المعنى الاول من اللفظ المطلق الى نصب القرينة الا
على ثبوت النقل لاحتاج اليه لاعادة وثالثا عدم صحة السلب عن المعنى الاول وصحته عن خصوص الافراد الشايعة ورابعا
وضوح الفرق عرفا بين صورة دخول النفي على المطلق الذي له افراد شايعة وبين صورة عدم دخوله لانفهام نفي الطبيعة
المستلزم للعموم في الصورة الاولى وتوجه الحكم الى الافراد الشايعة في الثانية ولو ثبت النقل لكان النفي ايضا هو الافراد
الشايعة لفرض كونها المعنى الحقيقي بالوضع الجديد وخامسا وضوح الفرق ايضا بين صورة دخول كلمة كل عليه وبين
صورة عدمه لانفهام العموم في الصورة الاولى دون الثانية فلو كان منقولا لكان دخول كلمة كل عليه مفيدا للعموم
في الافراد الشايعة كما لا يخفى وسادسا ان دعوى النقل انما تتم فيما كان التشكيك من قبيل مبين العدم دون المفر الاجمالي
او البدوي كما هو واضح واما الثاني فيرد عليه اكثر ما تقدم عليه وان كان يمنع حصول الاشتراك بكثرة الاستعمال المجازي
كما هو المفروض لان اللفظ اذا استعمل في معناه المجازي وبلغ الى حد الشهرة بحيث يصح استعماله فيه اتكالا على مجرد الشهرة
المعنى المجازي يمكن انتقاله من هذه المرتبة الى مرتبة النقل من دون توسط مرتبة الاشتراك بينهما عادة …
على امكان حصول النقل الابعد عن مرتبة المجاز الراجح والمشهور والاشتراك ولكن لا دليل عليه فتأمل ويرد عليه اولا
ان دعوى الاشتراك مع فرض غلبة الاستعمال في المعنى الحادث من لدن آدم الى يومنا هذا لوجود المطلقات التي لها افراد
شايعة في جميع الازمنة بعيدة جدا اذ اللفظ انما ينتقل من مرتبة المجاز المشهور الى مرتبة الاشتراك لا يبقى في هذه المرتبة
بل ينتقل الى مرتبة النقل باستعمالات كثيرة في زمان قليل فضلا عن استمرار هذه الكثرة والشيوع وثانيا ان دعوى
الاشتراك مع كثرة وجود المطلقات التي لها افراد شايعة بحيث لا يعد … خلاف الاصل الا ان …
احتمال الاشتراك بالنسبة الى احتمال سائر المجازات نظرا الى قلة وجوده واما الثالث فيرد عليه اولا ان دعوى كون ما
نحن فيه من قبيل المجاز المشهور لا يتم في جميع افراد التشكيك بل لو تم لتم في قسم مبين العدم دون المفر الاجمالي الفرض
ولا البدوي الفرض كونه في حكم المتواطي وثانيا انه مخالف لاجماعهم اذ لم يدع احد كون المطلقات التي لها افراد شايعة مجازا
مشهورا كيف ولم يجعلوا مثالا الا بعض الامثلة المتنوعة كونه من قبيل ذلك فلو كانت المطلقات المذكورة من قبيله
كانت له امثلة غير محصورة وثالثا ان المطلقات المذكورة لو كانت من قبيل المجاز المشهور لجاء الخلاف في المجاز المشهور في
المجاز المشهور فيها ايضا وقد عرفت سابقا عدم الخلاف في حمل المطلقات على افرادها الشايعة واما الرابع فيرد عليه ان

الحكم المتعلق بالمطلق اما من قبيل الالزاميات او الاباحة والحلية ولا وجه للتمسك بقاعدة الاشتغال في الثاني لكون
الموافق لاصالة البراءة هو الحكم بالاباحة جميع افراد الطبيعة فلا وجه للاخذ بالمتيقن ح واما الاول فهو مختلف بحسب
الموارد فتارة يكون مقتضى اصالة البراءة تعلق الحكم بالافراد الشائعة كما اذا ورد الامر بعتق رقبة وكان المكلف حين
ورود الامر متمكنا من الفرد النادر الذي هو الكافرة مثلا دون الفرد الشائع الذي هو المؤمنة فمع الشك في كون الرقبة
المحكوم بعتقها هي الطبيعة او الفرد الشائع يحصل الشك في توجه التكليف اليه اذ لو كان المراد من الامر هو الاول يتنجز تكليفه
بعتق الرقبة لفرض تمكنه من بعض افرادها ولو كان نادرا ولو كان المراد هو الثاني لم يتنجز تكليفه بعتقها لفرض عدم
تمكنه من الفرد الشائع فمقتضى اصالة البراءة من التكليف حين الشك فيه تعلق الحكم بالفرد الشائع فلا معنى للاخذ
بالمتيقن ح لكون المقام مورد البراءة دون الاشتغال واخرى يكون المقام مما ثبت تعلق التكليف بالافراد الشائعة
خاصة كما اذا كان حين ورود الامر في المثال متمكنا منها دون الافراد النادرة فيكون التكليف متعلقا بها خاصة
لفرض سقوط الامر بعتقها قطعا فلا معنى للاخذ بالمتيقن ح ايضا لان ذلك انما هو فيما ثبت التكليف في الجملة
وكان هنا متيقن وليس المقام كذلك لفرض عدم التمكن من الفرد النادر حتى يحتمل كونه ايضا مصداقا للتكليف به ح
ثالثة يكون المقام موافقا للاستصحاب كما اذا كان حين ورود الامر في المثال متمكنا من كلا الفردين ثم زال التمكن
من احدهما فمع فرض الشك في كون متعلق التكليف هي الطبيعة او الافراد الشائعة يستصحب التكليف بالامر الجامع
ان كان في حجية هذا الاستصحاب كلام سيجيء في محله الا ان الفاضل القمي يرى حجيته وعليه يكون تعلق الحكم بالطبيعة
في ضمن جميع الافراد موافقا لاصالة البراءة كما اذا فرض تمكنه من حين الامر الى زمان الامتثال وبعده ايضا فاذا شك في كونه
متعلق التكليف هو الفرد الشائع او الطبيعة فيرجع الشك الى الشك في التعيين والتخيير ومذهب الفاضل الكتاب
كما هو المختار ايضا هو القول بالتخيير لكونه مورد البراءة وبالجملة ان في هذه صور المسألة لا وجه فيها البتة للاخذ بالمتيقن
واما الخامس فيرد عليه ان دعوى كون انصراف المطلق الى الافراد الشائعة لاجل كونه من قبيل تعدد الدال والمدلول
انما تتم فيما كان من قبيل مبين العدم دون المجمل الاجمالي او التشكيك البدوي للمعروف من عدم الانصراف فيهما
وان اوجب شيوع بعض الافراد اجمال اللفظ في الاول والشك في ارادة الفرد النادر في بادي النظر في الثاني وبعد
بطلان الوجوه الخمسة المذكورة يتعين الوجه السادس وتحقيقه ان شيوع بعض افراد المطلق قد يكون بحيث يوجب
الشك في شموله في بادي النظر ولكن يزول هذا الشك بعد التامل وقد تقدم ان هذا القسم لا يخل بالتمسك بالاطلاق قطعا
وقد يكون بحيث يوجب اجمال اللفظ من حيث الشمول للافراد النادرة ويسمى بالتشكيك المجمل الاجمالي وقد
يكون بحيث يوجب العلم بعدم شمول اللفظ للافراد النادرة ولذا سماه بعضهم بالتشكيك المبين العدم بمعنى المبين
لعدم الشك في عدم شمول اطلاق اللفظ للافراد النادرة وقد عرفت ان ارادة الافراد الشائعة ح من قبيل تعدد الدال

والمدلول

والمدلول والثمرة بين التشكيك المجمل الاجمالي والمبين العدم تظهر في موارد احدها افادة العموم وعدمه في
مسألة ترك الاستفصال لانه اذا سئل عن قضية محتملة الوقوع على وجوه متعددة وكان للسؤال فرد شائع ينصرف
اليه الاطلاق فترك استفصال الامام عليه السلام لا يوجب العموم في المثال لعدم تمامية دليل الحمل على العموم هنا كما ستعرفه
لاحتمال جواب الامام عليه السلام على الوجه المنصرف اليه اطلاق السؤال ولذا اشترطوا في الحمل على العموم ان لا يكون للسؤال
وجه ظاهر ينصرف اليه السؤال واما اذا كان اطلاق السؤال من قبيل المجمل الاجمالي فلا بد من حمل جواب الامام عليه السلام
ح عند ترك الاستفصال على العموم لان دليلهم على الحمل على العموم اما العرف او العقل بتقريب انه لو لم يحمل الجواب على
العموم فاما ان يحمل على كونه جوابا عن بعض الافراد المحتملة للسؤال فربما يكون السؤال عن حكم بعض افراد اخر فلا ينطبق
الجواب للسؤال فلا بد من الحمل على العموم ح وبرهانه فهم العرف فيما كان السؤال من قبيل المجمل الاجمالي واضح واما دليل
العقل فانه اذا حمل الجواب على الافراد الشائعة المتيقنة فربما يكون السؤال عن حكم الافراد النادرة فلا ينطبق الجواب
للسؤال فلا بد من الحمل على العموم ح وبرهانه فهم العرف فيما كان السؤال من قبيل المجمل الاجمالي واضح واما دليل العقل
فانه اذا حمل الجواب على الافراد الشائعة المتيقنة فربما يكون السؤال عن حكم الافراد النادرة فلا ينطبق الجواب للسؤال
ح وهنا شيء وهو ان حمل الجواب على العموم هل يختص بما اذا كان السؤال من قبيل التشكيك المجمل الاجمالي او يأتي في القسم
المتواطي ايضا كما يرشد اليه اشتراطهم الحمل على العموم بان لا يكون للسؤال وجه ظاهر ينصرف اليه الاطلاق لان مقتضاه
الحمل على العموم فيما عدا التشكيك المبين العدم فيشمل المتواطي والتشكيك المجمل الاجمالي وح يشكل ذلك بان الاطلاق
السؤال اذا كان من قبيل المتواطي فهو يكفي في الحمل على العموم من دون حاجة الى استفادة العموم من ترك الاستفصال
ويمكن دفعه بان الاطلاقات على قسمين قسم هو الاطلاق بحسب المادة وهو ايضا على قسمين احدهما الاطلاق بحسب الهيئة
وثانيهما الاطلاق بحسب الفرد المنتشر وهذان القسمان ينقسمان الى المتواطي والمشكك وقسم هو الاطلاق
بحسب الاحوال ثم ان الشك في مقام التمسك بالعموم الناشي من ترك الاستفصال اما ان يكون في اندراج بعض الافراد وهذا
انما يكون فيما كان اطلاق السؤال بحسب المادة واما ان يكون في ثبوت الحكم على الاطلاق من دون اختصاص ببعض احوال
الموضوع المسؤول عن حكمه وعدمه وهذا انما يكون فيما كان اطلاق السؤال بحسب الاحوال فاذا كان اطلاق السؤال اطلاقا
بحسب المادة وفرض كونه من قبيل المتواطي لم يكن فرض حصول الشك في ثبوت الحكم على الطبيعة على جميع احوال الافراد ح
وعلى هذا لم يكن حصول الشك فيما كان اطلاق السؤال بحسب المادة وكان له افراد شائعة لانه يمكن حصول الشك ح
في ثبوت الحكم على الافراد الشائعة على جميع احوالها وعدمه وظاهر كلمات القوم حيث يتمسكون بترك الاستفصال لاثبات
العموم انما هو فيما كان الشك في اطلاق الحكم بحسب الاحوال دون المادة كيف وتقسيم الاطلاقات الى اقسام التشكيك
انما صدر من شريف العلماء وليس في كلمات العلماء من ذلك عين ولا اثر ولكن التحقيق كما عرفت جواز التمسك بترك

الاستفصال فيما كان الشك في اندراج بعض الافراد في اطلاق السؤال الذي هو فرع كون الشك في اطلاق السؤال
بحسب المادة دون الهيئة ومن هنا يظهر جواز التمسك بترك الاستفصال لاثبات العموم فيما كان السؤال بلفظ مشترك
بين امرين ولم يكن هناك قرينة على تعيين احد معنيي المشترك فيحمل الجواب على ارادة الجواب على تقدير ارادة كل واحد من
معنيي المشترك اذ لا فرق في فهم العرف ودليل العقل بين ما ذكر وغيره **وثانيها** ان الفرق بين القسمين المتقدمين
تظهر في مقام المعارضة لانه اذا تعلق حكم على المطلق الذي هو من قبيل التشكيك البدوي الاجمالي وثبت من دليل اخر عموم
هذا الحكم لجميع الافراد لا يكون المطلق معارضا لهذا الدليل بالنسبة الى الافراد النادرة لعدم التعارض بين المجمل
والمبين وقد عرفت كون المطلق مجملا بالنسبة الى الافراد النادرة بخلاف ما لو كان المطلق من قبيل التشكيك المبين
العدم لانه قد يظهر من بعضهم فرض التعارض بينهما بالنسبة الى الافراد النادرة نظرا الى كون تعليق الحكم بالمطلق
المنصرف الى الافراد الشائعة ظاهرا في اثبات الحكم عليها ونفيه عن الافراد النادرة وان كان ظهوره بالنسبة الى نفيه
منها ضعيفا لا يقاوم المعارضة لما يأتي القوة من الدليل ولكنه يعارضه في الجملة والاقرب كون تعليق الحكم بالمطلق المنصرف
الى الافراد الشائعة ظاهرا في اثبات الحكم عليها ونفيه عن الافراد النادرة في هذا الكلام لا في نفس الامر بمعنى عدم
ارادة اثباته على الافراد النادرة بهذا الكلام وهو لا ينافي اثباته لها في كلام اخر حتى يقع التعارض بينهما كيف ولو
كان كما ذكر لكان تشريع بعض افراد المطلق مثبتا في الكلام وكان له مفهوم نظير سائر المفاهيم وهو واضح الفساد **وثالثها**
ان الثمرة تظهر في جريان الاستصحاب وعدمه لانه اذا ورد الامر بعتق رقبة وفرض كون المكلف متمكنا من افرادها الشائعة
والكاملة من افرادها النادرة وفرض تمكن المكلف حين ورود الخطاب من كل منهما ثم عجز عن الفرد الشائع فان كانت
الرقبة من قبيل التشكيك البدوي الاجمالي مع استصحاب بقاء التكليف بالامر المجمل بناء على حجية هذا الاستصحاب كما
يأتي في الفاضل التوني فيجب عتق الفرد النادر بخلاف ما لو كانت من قبيل التشكيك المبين العدم لارتفاع التكليف عن الفرد
الشائع بعد العجز عنه وعدم ثبوت التكليف بالفرد النادر ابتداء لا اجمالا ولا تفصيلا ثم انك حيث عرفت ان الاقرب
في كيفية انصراف المطلقات الى الافراد الشائعة هو الوجه السادس من الوجوه الستة فاعلم ان المشهور كون سبب
الانصراف امرين احدهما كثرة استعمال المطلق في بعض افراده والاخر كثرة وجود افراده بمعنى الاصناف المندرجة تحت
مفهومه وندرة غيره وربما يزاد هنا امر ثالث وهو كمال بعض افراده بان كان بعض افراده اكمل من غيره كما يظهر من بعض كلمات
الوحيد البهبهاني ولكنه ضعيف جدا لمخالفته الوجدان لكون بعض افراد اغلب المطلقات اكمل من غيرها كاكمل الانسان
الحقيقي مع شهادة الوجدان على سبيل البيان بعدم انصرافها اليه مثلا ان الانسان الكامل افراده هو من كمل جميع قواه مثل
نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ومن بعده من اوصيائه عليهم السلام ولا ريب في عدم انصراف لفظ الانسان مثلا الا اليهم
ولا الى غيرهم من الكاملين علما او عملا او دينا ثم ان جماعة كون كثرة الوجود ايضا سببا للانصراف وادعوا انحصار سبب الانصراف

في كثرة

في كثرة الاستعمال نظرا الى ان كثيرا من المطلقات لبعض اصناف مفاهيمها افراد كثيرة بالنسبة الى غيره مع عدم انصراف
اللفظ اليها عند الاطلاق كالانسان مثلا لانه مع كون اغلب افراده بيضا لا ينصرف اليهم الاطلاق بحيث لا يشمل غيرهم
ولكنك خبير بان الاولى منع كون كثرة الاستعمال سببا للانصراف بمعنى منع كثرة استعمال ما ندعي من المطلقات المنصرفة
الى افرادها الشائعة في تلك الافراد بحيث يوجب الانصراف كيف ولم يوجد مورد في المحاورات تطمئن النفس بكون
المطلق فيه مستعملا في الفرد الاكمل بسبب كون المطلق فيه منقولا الى بعض افراده لما عرفت سابقا من لزوم الالتزام
باستعماله مجازا قبل النقل فلا يلزم النقل من دون استعمال اللفظ في المعنى المنقول اليه ولكن المحاورات العرفية في
المطلقات ليست من قبيل ذلك بل الاطلاق المطلقات في المحاورات اما من قبيل تعدد الدال والمدلول او من قبيل انطباق
الكلي على الفرد ومثل هذا لا يستلزم الاستعمال في الفرد فكيف يدعى الانصراف في المطلقات المتعارفة لاجل كثرة الاستعمال
والحق كون سبب الانصراف هي كثرة الوجود لكن لا مطلقا بل اذا كانت سببا لغلبة ارادة الفرد اما من باب تعدد الدال والمدلول
او من باب الانطباق فلا يرد النقض بما ذكره الجماعة المتقدمة من عدم كون كثرة الوجود سببا للانصراف في بعض الاوقات
والحاصل ان الحق ان سبب الانصراف هي كثرة ارادة الفرد ولو كانت من باب تعدد الدال والمدلول وان الغالب كون كثرة
الارادة متسببة من كثرة الوجود وان كانت ربما تتحقق بالنسبة الى الافراد القليلة الوجود ايضا لاجل الداعي احيانا الى
افرادها لدواع خارجية وربما يسهل الصعوبة توجب انصرافه الى هذا الفرد الا ان الغالب ان الداعي الى ارادة الفرد هو
كثرة وجوده دون الدواعي النادرة وكيف كان فالقول بكون سبب الانصراف هو كثرة الاستعمال ضعيف جدا كما عرفت
وهنا شبهات **الاولى** ان المشهور كون التقييد موجبا للتجوز كما عزي اليهم وصرح به جماعة مع اعترافهم بعدم وجود
المجاز المشهور ولو كان ففي غاية القلة ونهاية الندرة ومع ان التقييدات مثلا فيما بحسب المورد فيقتضي كون
التقييد موجبا للتجوز كون المطلقات المقيدة مجازات مشهورة اذ ما من مطلق الا وقد وصلت اليه يد التقييد ولو فرض
الاطلاق من جميع الجهات ففي غاية القلة ولا ريب ان اشتهار المجاز بهذه المثابة يوجب بلوغه الى مرتبة الشهرة لاعلى
كما قال الشهيد في تمهيده بالمطلقات المقيدة في الشيوع الا يجتمع مع انكار وجود المجاز المشهور او تسليمه ولكن مع ندرته
وبعض من صرح بكون التقييد موجبا للتجوز قد التفت الى هذه الشبهة واجاب عنها كما نقل عنه سيدنا الاستاذ العلامة
اعلى الله مقامه بمنع وصول المطلقات المقيدة التي هي من قبيل المتواطي او التشكيك البدوي او المقر الاجمالي
الى مرتبة الشهرة وان ما يمكن ان يتوهم فيه ذلك هو قسم التشكيك المبين العدم ويمكن دفع الاشكال عنه بان المجاز المشهور
انما هو من قبيل المجازات اللغوية والتشكيك المبين العدم المستعمل في الافراد الشائعة انما هو من قبيل المجاز العقلي لكون
استعماله في تلك الافراد بدعوى كونها نفس الطبيعة المطلقة فهو مستعمل في معناه الحقيقي بحسب الدعوى دون الحقيقة
فهو لا يستلزم كونه مجازا مشهورا وانت خبير بان الالتزام بذلك خروج عن ما يقتضيه التتبع في المحاورات العرفية لعدم التفات

فمحاورتهم الى الشرايع العقلي المذكور اصلا كيف ولو كان كذلك وجب المجاز العقلي وهو لا يناسب ما اشتهر بينهم
من تقدم وجوده ولما ذكروا انه اخص مراتب المجازات فلا يعارض احتمالا مع احتمال شيء من اقسام المجازات اللغوية كما لا يخفى
الثانية انه اشكال انهم في مسألة تعارض العرف واللغة بنوا في وفاقهم هنا على حمل المطلقات التي لها افراد شايعة عليها
وتوضيح ذلك انهم قد اختلفوا في تلك المسألة على اقوال والمشهور تقديم العرف مطلقا لان الغالب تشابه عرف زماننا لعرف
النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام وذهب جماعة الى تقديم اللغة لاصالة عدم حصول النقل في زمان صدور الخطاب
وتوقف جماعة لتعارض الدليلين مع عدم المرجح وليعلم ان المشهور ان ارادوا من اللغة المرجح عليها العرف اللغة القديمة
التي وضعها يعرب بن قحطان فالاقرب ما ذكروه وان ارادوا متون كتب اللغة كما هو ظاهرهم فما ذكروه ممنوع اشد المنع
لكون تصنيف كتب اللغة حادثا بعد زمان النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام ايضا ولا ريب ان اللغات المسطورة في
هذه الكتب انما اخذها اهلها من عرف زمانهم المتقدم مع عرف النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام او القريب من عرفهم
فكون المعاني المذكورة لو لا الالفاظ في كتب اللغة اقرب الى لسان النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام من عرفنا فمع
تعارض عرفنا مع كتب اللغة لابد من تقديم قول اهل اللغة لقرب اهل اللغة من زمانهم عليهم السلام واتحاد عرفهم مع عرفهم
مضافا الى لزوم زيادة النقل على تقدير تقديم عرفنا الان المقصود من تقديم عرفنا هو الحكم باتحاد عرفنا مع عرف الائمة
عليهم السلام كما هو قضية تمسكهم بتشابه الازمان فمع تعارض عرفنا مع قول اهل اللغة لابد ان يكون اللفظ حقيقة في عرف النبي
صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام في معنى ثم منقولا في عرف اهل اللغة الى معنى اخر ثم في عرفنا الى المعنى الذي كان حقيقة
في عرف الائمة عليهم السلام بخلاف ما لو قدمنا قول اهل اللغة عند التعارض والحكم باتحاد عرفهم مع عرف الائمة عليهم السلام اذ لا يلزم
منه الا الالتزام بالنقل من المعنى الثابت للفظ في عرف اهل اللغة الى المعنى الموجود في عرفنا ولتحقيق الكلام في ذلك محل
اخر وكيف كان فاختلافهم في تلك المسألة على الاقوال المذكورة لا يجتمع مع وفاقهم على حمل المطلقات على افرادها الشايعة
فيما نحن فيه لكون مسألتنا هذه من جزئيات تلك المسألة او نظيرها وذلك لانه على القول بكون انصراف المطلقات الى الافراد
الشايعة من باب النقل عرفا عن الطبيعة التي هي المعنى اللغوي اليها تكون من تلك المسألة وعلى القول بكونه من باب المجاز
المشهور او من قبيل تعدد الدال والمدلول يكون نظيرها فلا بد من جريان الاقوال المذكورة هنا ايضا بان يقال مع انصراف
المطلق الى الافراد الشايعة في عرفنا او لا على الوجوه المذكورة فهل يقدم العرف ويحكم بكون عرف النبي صلى الله عليه وآله
والائمة عليهم السلام مثل عرفنا وخطاباتهم لغلبة تشابه الازمان او تقدم اللغة ويحكم باتحاد عرفهم مع عرف اهل اللغة لاصالة
عدم النقل وعدم شيوع بعض الافراد في عرفهم او لابد من التوقف لتعارض الدليلين مع عدم المرجح وتعيين التنافي بين
المسألتين من وجهين احدهما عدم اجتماع اختلافهم ثمة مع وفاقهم هنا كما عرفت والاخر ان من قدم اللغة ثمة كيف قدم
العرف هنا فتأمل هذا ويمكن الجواب من هذا التنافي بوجهين **احدهما** ان النزاع هنا انما هو بحسب الكبرى بمعنى انه لم

هنا انما هو في كون شيوع بعض الافراد موجبا للحكم بكون هذه الافراد مرادة للمتكلم وجعله مع قطع النظر عن انه اذا شاع
بعض افراد المطلق في عرفنا او حكم بانصرافه اليه فهل يحكم بذلك في عرف الائمة عليهم السلام ايضا ام لا بل هو موكول الى المقالات في تلك
المسألة بخلاف تلك المسألة لكون النزاع ثمة بحسب الصغرى بمعنى انه اذا صار اللفظ في عرفنا حقيقة في معنى مغاير للغة فهل
يحكم باتحاد عرف الائمة عليهم السلام مع عرفنا او مع اللغة او يتوقف فيه لتوجيه ذلك في ترتب الكبرى المذكورة عليه لانه مع الحكم
باتحاد عرفنا مع عرفهم يحمل خطابهم على المعنى العرفي بلا اشكال وعلى تقدير الحكم باتحاد عرفهم مع اللغة او التوقف فيه فلا شك في
انه لا اصلا **وثانيهما** ان المطلقات على اقسام لانه اما ان يكون لبعض المطلقات افراد شايعة في عرفنا بحيث ينصرف اليها الاطلاق
ثم تارة نعلم بحصول هذا الانصراف في عرف النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام واخرى نعلم خلاف ذلك وثالثة نشك في ذلك
ولا ريب في حمل خطابهم على الافراد الشايعة في الصورة الاولى كما انه لا اشكال في عدم حمله في الثانية وانما الاشكال في الثالثة
ومحل الخلاف في مسألة تعارض العرف واللغة انما هو فيما ثبت في عرفنا معنى للفظ مغاير للمعنى اللغوي وشك في كون
اللفظ حقيقة في هذا المعنى في عرف الائمة عليهم السلام او كان المراد في عرفهم هو المعنى اللغوي خاصة لا مع العلم بوجوده في
عرفهم او العلم بعدمه فيه لعين ما عرفت وحمل المطلق على افراده الشايعة انما هو فيما كان سبب الانصراف كثرة وجود افراد بعض
مفهوم وذلك لما تقدم ان سبب الانصراف اما كثرة الاستعمال او كثرة وجود بعض الافراد ولا ريب ان الانصراف الناشي
من كثرة الاستعمال في غاية القلة وعلى تقدير فرض حصول الانصراف من جهتها يأتي الاقوال المذكورة في تلك المسألة
هنا ايضا لما عرفت من بيان تقرير الشبهة واما اذا كان حصول الانصراف ناشيا من كثرة وجود بعض الافراد كما هو الغالب فانما
المسألة سابقا في الخطاب الصادر من الامام عليه السلام المتضمن للمطلق افراد شايعة في عرفنا عليها انما هو لاجل العلم بغلبة
اشتراك المطلقات في عرفنا وعرف الائمة عليهم السلام من جهة كثرة وجود بعض افرادها وعدمها وقد عرفت عدم الاشكال
في حمل المطلق الوارد في خطاباتهم عليهم السلام على افرادها الشايعة حينئذ وان محل الاقوال في تعارض العرف واللغة انما هو مع الشك
في اتحاد العرفين لا مع العلم به فلا منافاة بين المسألتين حينئذ كما لا يخفى ثم ان ما قدمناه من حمل المطلقات على افرادها الشايعة
وكونها مرادة منها من دون خلاف معروف انما هي قضية غالبية لا دائمة والا فقد يحمل على ارادة العموم لاجل خصوصية المقام
وذلك في موارد **منها** تفرقة اهل العرف بين امر المولى عبده او وكيله بشراء عبد وبين امره بعتق عبد في الكفارة مثلا
لانه لو امر المولى عبده لا يفهمون منه الا شراء العبد الصحيح فلو اشترى المريض لم يمتثل بخلاف ما لو قال اعتق رقبة في
شهر رمضان او اعتق عبدا مثلا لانه لا يفهمون منه الا الطبيعة من حيث هي وبالجملة انهم يفرقون بين مقام البيع والشراء
وبين مقام العتق والصدقات ونحوها **ومنها** كون حكم المطلق معللا كما ورد من تعليل الصدقة على السائل بان لكل
كبد حراء اجرا لانه يقتضي عموم التعليل بتعديه الى ما كان السائل كافرا حتى ان بعضهم استدل بذلك على جواز الوقف على
الكافر ايضا **ومنها** ورود المطلق في مقام الامتنان مثل قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا لعدم حصول الامتنان

الابادة المطلقة في ضمن جميع الافراد ومنها استثناء الفرد النادر لانه دليل على ارادة العموم من المستثنى منه
والا لانقطع الاستثناء ومنها امتثال الفرد النادر تحت حكم المطلق باثبات حكم المطلق عليه في كلام اخر بعنوان
الثانية كله دليل على ما قدمناه من ابطال دعوى كون انصراف المطلق الى الافراد الشائعة من قبيل النقل اذ لو كان كذلك لاحتاج
من حمل المطلق على الافراد الشائعة في اكثر الموارد المتقدمة كما لا يخفى ثم انه قد تقدم في صدر المسألة ان العمل بالاطلاقات
على المشهور مشروط بشرطين احدهما ورود الخطاب لبيان الاطلاق الحكم والاخر ان يكون المطلق من قبيل المتواطي دون المشكك
واعتبار هذين الشرطين على المختار من كون العمل بالاطلاق بدليل الحكمة واضح لعدم جريانه بدونهما اذ مع عدم ورود
الخطاب لبيان الاطلاق الحكم امكان الحكمة لا يدفع على الشائع لو اريد الاطلاق وكذلك مع كونه من قبيل المشكك
لكون شيوع بعض الافراد قرينة عرفية على ارادته واما على مذهب المشهور من كون العمل بالاطلاق من باب الظهور
اللفظي وكون التقييد موجبا للتجوز فكذلك ايضا لان اعتبار ظواهر الالفاظ اما من باب الظن الشخصي او النوعي او
التعبد العقلائي وشيء منها غير حاصل مع انتفاء احد الشرطين والظاهر انهم انما يقولون بالتجوز اذا كان الاطلاق
بحسب المادة دون الاحوال وذلك لان الاطلاق على اقسام احدها الاطلاق بحسب الماهية مثل اسماء الاجناس
وثانيها الاطلاق بحسب الفرد المنتشر مثل النكرات وثالثها الاطلاق بحسب احوال الحكم بمعنى عدم اختصاص تعلق
الحكم بموضوعه بحال دون اخرى والاطلاق في هذا القسم وفي الاول يرجع الى العموم الشمولي بناء على المختار من عدم
اخذ الوضع في صدق لفظ العام وفي القسم الثاني الى العموم البدلي فعلى مذهب المشهور من اخذ الاطلاق في الموضوع
يلزم التجوز بسبب التقييد في القسمين الاولين بخلاف القسم الثالث لكون الاطلاق فيه ناشيا من توجيه الخطاب
من دون تقييد الحكم فيه بحال دون اخرى بضميمة دليل الحكمة فلا مدخل للفظ في ذلك حتى يلزم التجوز فيه بسبب
التقييد اذ ذلك امر لبي فلا مسرح فيه لفظة الحقيقة والمجاز فلا فرق في ذلك بين مذهب السلطان والمشهور و
الفرق بينهما بكون التقييد موجبا للتجوز وعدمه انما هو فيما كان الاطلاق بحسب المادة لكون اعتباره عند المشهور
من باب الظهور اللفظي وعند السلطان من باب دليل الحكمة واما الاطلاق بحسب الاحوال فهو من باب الحكمة على الكل
فما يظهر من بعضهم من التفرقة بين المذهبين بلزوم التجوز على مذهب المشهور حتى فيما كان الاطلاق بحسب الاحوال
مما لا وجه له كما لا يخفى ولكن ربما يشكل ما ذكرناه من كون الاطلاق بحسب الاحوال امرا لبيا مستفادا بدليل الحكمة حتى
على مذهب المشهور بان مقتضى ذلك هو الحكم بالاطلاق بحسب الاحوال فيما كان الحكم المطلق ثابتا بدليل لبي مثل
الاجماع ونحوه لعدم الفرق فيما ذكرنا بين الدليل اللفظي واللبي مع ان ظاهرهم الحكم بالاجمال في مثل ذلك حيث لا يتمسكون
بالاطلاق في مثل ذلك ولذا ترى حيثما ثبت الاطلاق الحكم بدليل لبي ثم يكون الحكم واردا لبيان الاطلاق واما الثامنة
موجبا للشك بالاطلاق احوال لما تقدم كما لا يخفى ثم انا قد اسلفنا سابقا انه لو حصل الشك في بعض افراد المطلق من حيث

كونه

كونه متواطيا او مشككا فالاصل كونه من قبيل المتواطي عملا باصالة الاطلاق على مذهب المشهور لكون التشكيك
قرينة صارفة عن ظاهر اللفظ على مذهبهم فيندفع بالاصل وكذلك على المختار من كون العمل بالاطلاق من باب دليل الحكمة
لكون التشكيك مانعا من العمل بالاطلاق فيندفع بالاصل ايضا عند الشك فيه ولكن يشكل ذلك على المختار بانه مع الشك
في كون المطلق من قبيل المتواطي او المشكك يشك في جريان دليل الحكمة لما عرفت من عدم جريانه فيما اذا كان من قبيل
المشكك فمع الشك فيه يشك في جريانه ايضا فلا يبقى مقتضي للعلاج ويمكن دفعه بان العمل بالاطلاق حيثما يشك في كون
المطلق من قبيل المتواطي او المشكك مبني على مقدمتين احدهما شرعية والاخرى عقلية اما الاولى فهي اصالة عدم شيوع
بعض الافراد الموجب لانصراف المطلق اليه ومرجعها الى اصالة عدم القرينة على ارادة الطبيعة في ضمن بعض افرادها و
بذلك يثبت كونه متواطيا او بعض ثمرته ويجري فيه دليل الحكمة الذي هو المقدمة الاخرى والله اعلم **اصل**
في بناء المطلق على المقيد وبيان ذلك يتوقف على بيان صور المسألة وقد ذكروا لذلك اقساما كثيرة ولكن كثيرا منها لا يترتب
عليه ثمرة والمثمر منها اقسام وتوضيح ذلك انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يتحد متعلق الحكم فيهما مثل اعتق رقبة و
اعتق رقبة مؤمنة او يختلف مثل اعتق رقبة واطعم فقيرا وعلى الاول اما ان يكونا مجردين كما عرفت او يكونا مسببين عن
سبب مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة وعلى الثاني اما ان يتحد سببهما كما عرفت او يختلف
مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان افطرت في شهر رمضان فاعتق رقبة مؤمنة ومع اتحاد السبب اما ان يكونا من قبيل
الاحكام الطلبية او الوضعية وعلى الاول اما ان يكونا من قبيل الاحكام الالزامية مثل الحرمة والوجوب او غيرهما وعلى
التقادير الثلاثة اما ان يكونا مثبتين او منفيين او مختلفين وعلى التقادير الستة اما ان يعلم تاريخ صدورهما او لا
وعلى الاول اما ان يعلم تقدم تاريخ المطلق على تاريخ المقيد او بالعكس او يعلم التقارن وعلى الاولين اما ان يعلم ورود
المتاخر منهما قبل زمان الحاجة او بعده او يجهل الامران وهذه اقسام صور المسألة التي تمر في المقام فنقول في تفصيل
احكام هذه الاقسام انه حيثما اختلف متعلق الحكم فيهما فلا اشكال في عدم جواز حمل المطلق على المقيد لعدم المنافاة
المقتضية للحمل اللهم الا ان يثبت توقف امتثال احدهما على الاخر من الخارج كما اذا ورد اعتق رقبة وورد لا تملك
الكافرة لانها نجسة ثم ثبت انه لا عتق الا في ملك فلا يمكن امتثال الامر بالمطلق الا بعتق غير الكافرة فيتقيد بغير الكافرة
ولكن التعارض هنا انما ثبت بواسطة مقدمة خارجية لا من حيث انفسهما وكذلك لا اشكال في عدم جواز الحمل فيما اختلف
موجبهما لما عرفت من عدم المقتضي للحمل لامكان العمل بكل منهما بسبب اثره من دون منافاة بينهما ولا خلاف في ذلك الا ما يحكى عن
اكثر الشافعية من حمل المطلق في اية التيمم على المقيد في اية الوضوء تقييدهما بالانتهاء الى المرفق بجامع اتحاد الموجب
الحدث ومنهم من يرجعه الى القياس الباطل مع كون العلة في التيمم هو الحدث مع فقدان الماء فيكون حينئذ قياسا مع الفارق
وكيف كان فلا اشكال في عدم الحمل في القسمين المذكورين فلنتعرض لما هو محل الكلام والكلام في باقي الاقسام يقع في مقامات

في بناء المطلق على المقيد

المقام الاول فيما اذا كان متعلق الحكم في المطلق والمقيد مع اتحاد السبب وكونهما مثبتين مع كونهما من قبيل الالزاميات
مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة وهذا القسم ايضا على اقسام لانه اما ان يعلم تعدد التكليف
بان يعلم كون المطلوب في كل منهما مستقلا واما ان يعلم اتحادهما بان يعلم رجوعهما الى طلب واحد واما ان يشتبه الحال
واما القسم الاول فلا اشكال في عدم جواز حمل المطلق فيه على المقيد لفرض استقلال الطلبين واستقلالهما انما الاشكال
في ان ايجاد فعل واحد جامع بين عنوان المطلق وعنوان المقيد هل يكفي في امتثال الامرين مثل عتق المؤمنة في المثال
الجامع بين عنوان الطبيعة والقيد او يتوقف امتثالهما على ايجادين متغايرين وبعبارة اخرى هل الاصل في ذلك هو
التداخل ام لا وعلى الاول فهل التداخل عزيمة او رخصة والحق كون الاصل هو التداخل وكون التداخل في العبادات
رخصة وفي المعاملات عزيمة اما الاول فلحصول امتثال الامرين بفعل واحد بقصد عنوانهما واما الثاني فلان العبادات
حيث توقف امتثالها على قصد عنوان الامر فان قصد بفعل الواحد عنوان كل من الامرين يحصل امتثال كل منهما وان قصد
امتثال عنوان احدهما يحصل امتثال الخاصة ولذا يكون التداخل فيها رخصة بخلاف المعاملات لان الغرض بها حيث كانت
توصليا فبايجاد فعل واحد جامع لعنوان الامرين يحصل الغرض المطلوب منهما وان كان غافلا بالكلية عن الامتثال لاحدهما
بعنوان الخاص فلا يبقى محل للامر بعده كي يجب ايجاده ثانيا فيكون التداخل عزيمة لا محالة واما القسم الثاني اعني صورة
العلم باتحاد الحكم اما بان يعلم ذلك من الخارج واما بان يجعل اتحاد السبب امارة على ذلك كما هو ظاهر المشهور حيث حكموا
بحمل المطلق على المقيد بمجرد الاتحاد في الموجب مع انه لا يثبت الا ايجابا اتحاد الحكم ايضا كما عرفت فاعلم ان هذا القسم على
اقسام لانه مع اتحاد الحكم ومتعلقه والسبب وكون الكلامين مثبتين الزاميين اما ان يعلم تاريخ صدورهما او لا وعلى
الاول اما ان يكون المطلق متقدما على المقيد او بالعكس وعلى جميع التقادير اما ان يعلم زمان الحاجة او لا وعلى الاول اما
ان يعلم ورود المتاخر منهما قبل زمان الحاجة الى المتقدم منهما او بعده او يجهل ذلك وليعلم انه لا بد من استثناء تمام
من هذه الاقسام من محل النزاع وهو ما يمتنع فيه ضبط العنوان مع العلم بتاريخ صدورهما وزمان الحاجة وكون المقيد
واردا بعد زمان الحاجة الى المطلق لتعين حمل المقيد على كونه ناسخا للمطلق من دون خلاف ظاهر في ذلك ولم يتأمل
في ذلك احد الا صاحب الفصول نظرا الى عدم تعين الحمل على النسخ في الصورة المفروضة لامكان حمل الامر بالمقيد
على الوجوب التخييري فلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وقد تقدم نظير ذلك منه في بحث بناء العام على الخاص
وكذلك جوابه ان المسألة هنا نظير المسألة ثمة مفروضة فيما لم يحتمل فيهما الا احتمال التقييد والنسخ ولذا لم يحتمل احد
في الكتب المعروفة جواز الجمع بينهما بغير جهة التقييد والنسخ فاحتمال غيرهما مقطوع العدم في كلامهم فالكلام مفروض
فيما انحصر الامر بينهما فبيان الكلام فيما استلزم جميع الاحتمالات المخالفة للاصل وكونها الى حيث تعارض الاحوال
وقد تقدم الكلام في ذلك في بحث العام والخاص واما اذا لم يعلم تاريخ الصدور او علم تاريخ صدورهما وجهل زمان

الحاجة

الحاجة فلا اشكال في حمل المطلق على المقيد ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا في عنوان المسألة من التعبير باتحاد متعلق
الحكم اولى من تعبير بعضهم باتحاد الحكم اذ مجرد الاتحاد في الحكم لا يوجب حمل المطلق على المقيد فيما نحن فيه ما لم يتحد متعلقهما
كما اذا قيل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاطعم هاشميا لاحتمال المراد بالحكم هو المحكوم به كما صرح به الفاضل القمي ره
وكيف كان فوجه حمل المطلق على المقيد في المقام على المختار من كون المطلق موضوعا للطبيعة المهملة واضح اذ تعليق الحكم على
الطبيعة المهملة من حيث هي لا يقتضي العموم الا بدليل الحكمة لاحتمال كون الطبيعة مطلوبة في ضمن بعض الافراد ومع
ورود المقيد لا يجري لان ورود المقيد مع فرض الجهل بتاريخ الصدور او زمان الحاجة يبعد جدا بيانا لارادة من المطلق
وان احتمل النسخ في نفس الامر ايضا الا انه لا يعبأ بهذا الاحتمال في نظر اهل العرف واما على مذهب المشهور من كون
المطلق موضوعا للطبيعة المطلقة من دون حاجة الى ضم دليل الحكمة فكذلك ايضا اذ احتمال التقييد لغلبته مقدم على احتمال
سائر الامور المخالفة للاصل المقرونة في مقام تعارض الاحوال سيما احتمال النسخ الذي هو اردء الاحتمالات والمدار
في امثال هذه المباحث على الظنون المربوطة للظن غالبا فيقدم احتمال التقييد وان اوجب التجوز في المطلق وقد يذكر هنا
لتقديم احتمال التقييد وجوه اخر ايضا منها ما يظهر من صاحب الاشارات من انه يرجح تقديم احتمال التقييد لاستلزامه
الارتكاب بمجاز واحد وهو تقييد المطلق بخلاف ما لو حملنا المقيد على بيان افضل افراد الواجب التخييري لاستلزامه
لارتكاب مجازين وهما حمل الامر في كل من المطلق والمقيد على الوجوب التخييري ولا ريب ان ارتكاب مجاز واحد
اولى من ارتكاب مجازين والجواب ان كون الامر المتعلق بالمقيد للتخيير انما يوجب صرف الامر المتعلق بالمطلق الذي
مقتضاه وجوب الطبيعة عينا الى الوجوب التخييري في الافراد اذ لا منافاة بين وجوب الطبيعة عينا والافراد تخييرا
حتى يصير كون الامر المتعلق بالمقيد قرينة على صرف الامر المتعلق بالمطلق الى الوجوب التخييري وليس كذلك وذلك لانه
على المختار من وجود الكلي الطبيعي وكون وجوده عين وجود افرادها اذ ورود الامر بالطبيعة عينا وامر بالافراد تخييرا
فاختلافهما انما هو باعتبار اختلاف لحاظ الامر لا بحسب الحقيقة لان الامر تارة يلاحظ الطبيعة باعتبار كونها امرا
وحدانيا ويامر بها فيكون وجوبها عينيا واخرى يلاحظ الافراد باعتبار تعددها ويامر بها تخييرا فيكون وجوبها تخييريا
ومتعلق الامر في المقامين امر واحد في الحقيقة لما عرفت من كون وجود الكلي الطبيعي عين افراده فاختلاف الطلبين
انما هو باختلاف لحاظ الطالب لا لان المطلوب وما هو مراد الامر مختلف بحسب نفس الامر فلا منافاة بين ملاحظة
الطبيعة باعتبار وحدانيتها ثم طلبها وبين ملاحظة الافراد وتعددها ثم طلبها تخييرا مع اتحاد المطلوب اذ تعدد
الاعتبار لا ينافي اتحاد المراد فوجوب الافراد تخييرا لا ينافي وجوب الطبيعة حتى يكون تعلق الامر بالافراد تخييرا قرينة
على صرف الامر المتعلق بالطبيعة الى الوجوب التخييري في الافراد وما ذكره من الثمرات بين الوجوب العيني والتخييري
فيما اذا ترتب على ما ذكر في محله بناء على ما ذكرنا من كون وجود الكلي الطبيعي عين وجود افراده اذ مقتضاه كون وجوبه عينيا

وجوبها ثم بناء على ما ذهب جماعة منهم صاحب الاشارات من كون وجوب الافراد من باب المقدمة لوجوب الطبيعة
المامور بها نم ما ذكره من كون وجوب الافراد من باب التخيير الشرعي قرينة على صرف الامر المتعلق بالطبيعة الى الوجوب
التخييري في الافراد لكون ما ذكره مبنيا على كون الكلي الطبيعي موجودا بوجود مغاير لوجود افراده ولا ريب ان مطلوبية
الطبيعة عينا حينئذ لا تجتمع مع مطلوبية الافراد تخييرا اذا فرض اتحاد المطلوب كما هو المفروض في المقام ولكنه قد عرفت ان كون
الفرد مقدمة لوجود الطبيعة مبني على مقدمة قد عرفت فسادها وهي مغايرة وجودها وقد شهد بفسادها ايضا صحة حمل
الكلي على الفرد مع وضوح عدم صحة حمل ذي المقدمة على مقدمته مع انه يمكن منع كون الامر المتعلق بالمقيد تخييرا قرينة
على صرف الامر المتعلق بالمطلق الى الوجوب التخييري حتى على القول بكون الفرد مقدمة للطبيعة اذ وجوب الطبيعة على هذا
القول فيستلزم وجوب افرادها تخييرا من باب المقدمة غاية الامر يصير تعلق الامر الشرعي بالافراد تخييرا ان تجب الافراد
تخييرا بحسب الشرع ايضا نظير سائر المقدمات الشرعية كما انه وجوبها العقلي لا ينافي وجوب الطبيعة عينا كذا وجوبها
الشرعي فتامل **ومنها** ما يظهر من الفاضل القمي من عدم حصول البراءة اليقينية الا بالعمل بالمقيد لكونه
متيقنا والجواب انه ان اراد بكون المقيد متيقنا كون ارادته بالخصوص متيقنا فقيه منع واضح وان اراد منه كونه متيقنا
من حيث كونه امتثالا للمراد او خلافه ففيه ان ذلك وان كان مسلما الا انه لا يثمر في مقام حمل المطلق على المقيد بمعنى
اثبات كون المقيد مرادا من لفظ المطلق بالخصوص كما هو المناسب لمباحث الالفاظ وان اراد التيقن في مقام حصول
الامتثال ففيه اولا منع عدم اجدائه في مقام حمل المطلق على المقيد على ما عرفت انفا خلافا للمنصف في مسئلة اصل البراءة
من حكمه بالبراءة حتى فيما دار الامر فيه بين التعيين والتخيير كما في المقام وثانيا ان المقام ربما لا يكون موافقا للقاعدة
الاشتغال بل يكون ارادة الاطلاق المستلزمة لحمل الامر بالمقيد على التخيير موافقة للاستصحاب كما اذا قال الشارع
اذا ظاهرت فاعتق رقبة وقال ايضا ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة وفرض تمكن المكلف حين ورود الخطابين من عتق
الكافرة والمؤمنة ثم عجز من المؤمنة فاذا فرض الشك في كون الامر الثاني مقيدا للامر الاول كما هو الفرض فاستصحاب
بقاء التكليف بالامر الاول يقتضي تعين وجوب عتق الكافرة ومعه الاستصحاب وان لم يجر على المختار كما سيجيء في
محله الا ان الفاضل القمي قائل بحجيته كالاكثر وقد تقدم عنه الكلام في انصراف المطلق الى الافراد الشائعة ما ينفع
من ملاحظته هنا **ومنها** ما يظهر من شيخنا البهائي في حاشيته زبدته حيث اورد على القائلين بعدم حجية مفهوم
الصفة بانهم قد قيدوا المطلق بمفهومها في مثل اعتق في الظهار رقبة اعتق في الظهار رقبة مؤمنة فاذا لم يكن مفهوم
الصفة حجة عندهم كيف قيدوا به المطلق ثم هذا الايراد ثم اجاب عن ذلك بان مفهوم الصفة اما ان يكون في مقام
مطلق كما في المثال المذكور او لا كعرفنا العالم فعلى الثاني ليس مفهوم الصفة حجة عندهم لعدم الجزم من الحكم بعين العالم
بعين الجاهل الا اذا قامت قرينة على ارادة ذلك اما الاول فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة فيه حجة كما نقل العلامة

لا باب تراه في نهاية الاصول قال القائلون بعدم حجية مفهوم الصفة بحصره كلامهم بما اذا لم يكن في مقابلها مطلق لو انهم
قد حجية ما اذا كان في المقابل مطلق ترجيحا للتاسيس على التاكيد وقريب من هذا الاعتراض على القائلين بان الامر حقيقة
في الوجوب كيف قالوا بان الامر الوارد عقيب الحظر حقيقة في الاباحة انتهى وهو صريح في كون التقييد مبنيا على
اعتبار مفهوم الصفة في مقابل المطلق والجواب عنه اولا بمنع كون التقييد مبنيا على ذلك بل هو ناش عن التنافي
بين المطلق والمقيد بحسب منطوقهما بعد فرض اتحاد التكليف لان مقتضى الاطلاق اجزاء كل فرد ومقتضى المقيد
وجوب المقيد عينا فلا حاجة الى ملاحظة التنافي بين منطوق المطلق ومفهوم المقيد بناء على اعتبار مفهوم الصفة
في المقام وثانيا ان ابتناء امر التقييد على اعتبار مفهوم الصفة انما يتم لو كان مقتضى المفهوم اثبات ضد الحكم المذكور
في المنطوق بان كان مقتضاه في المثال الذي ذكره حرمة عتق الكافرة في الظهار وليس كذلك لانه قد تقدم
في مباحث المفاهيم الخلاف في كون مقتضى المفهوم هو اثبات ضد الحكم المذكور في المنطوق لغير محل القيد وهو الحرمة
في المثال كما عرفت او مجرد نفي الحكم المذكور مثبتا بان يكون مقتضى المفهوم في المثال هو مجرد نفي وجوب عتق الكافرة
وفي كون المنفي على التقدير الثاني هو الوجوب العيني المذكور في المنطوق او مطلق الوجوب حتى التخييري منه لكون
مقتضاه اثبات الاباحة وقد تقدم ايضا ان الاقرب هو نفي الوجوب العيني من دون اثبات الضد ولا نفي
مطلق الوجوب نظرا الى الفرق بين المفهوم ونفي الوجوب صريحا لكون اعتبار المفاهيم كما قد تقدم في محله من باب
الانصراف العرفي وتقييد الحكم بالشرط او الغاية مثلا انما ينصرف عرفا الى انتفاء الحكم المذكور عن غير محل الشرط
وما بعد الغاية ومقتضاه انتفاء الحكم المذكور في المنطوق عن غير محل الشرط وعما بعد الغاية لا ثبوت ضده او انتفاء
الاعم من الحكم المذكور فاذا قيل ان جاءك زيد فاكرمه فتعليق وجوب اكرامه عينا على مجيئه منصرف عرفا الى انتفاء هذا
الوجوب فيما لم يجئ زيد لا نفي مطلق الوجوب حتى الوجوب التخييري لو كان ثابتا بخطاب اخر او اثبات ضده اعني
حرمة اكرامه وكذا الكلام في مفهوم الصفة لو قلنا باعتباره هنا بخلاف ما لو صرح بالمفهوم بان يقال ان لم يجئك زيد
لا يجب اكرامه لان مقتضاه نفي مطلق الوجوب حتى التخييري منه بناء على شمول لفظ الوجوب للتخييري ايضا لغة
كما هو الاقرب لكون نفي الطبيعة مستلزما لنفي جميع افرادها واذا عرفت ذلك فنقول ان ابتناء امر التقييد على
اعتبار مفهوم الصفة انما يتم لو كان مقتضى المفهوم اما اثبات ضد الحكم المذكور في الكلام او نفي مطلق الوجوب
لانه اذا قيل اعتق رقبة فمقتضاه اجزاء كل فرد حتى الكافرة ولا ريب في منافاة حرمة عتق الكافرة او عدم وجوبه
اصلا حتى تخييرا كما هو مقتضى المفهوم على الوجهين المذكورين في قولنا اعتق رقبة مؤمنة واما اذا كان مقتضاه
نفي الوجوب العيني المذكور في الكلام كما في المثال فلا اذ عدم وجوب عتق الكافرة عينا لا ينافي وجوب عتقها
تخييرا كما هو مقتضى الامر بالمطلق وثالثا ان ما ذكره على تقدير تسليمه انما يتم فيما كان التقييد بالوصف دون اللقب

اذ لا ريب في عدم حجية مفهوم مسلط ولم يدع الاجماع عليها احد مع انه لا شك في عدم انحصار حمل المطلق على المقيد
فيما كان التقييد بالوصف لثانيه ايضا فيما كان باللقب او العدد بلا خلاف كما اذا قيل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان
ظاهرت فاعتق مماليكا او رقبتين او تلك رقبات مثلا ورابعا ان دعوى الاجماع على اعتبار مفهوم الصفة فيما كان
في مقابله مطلق ان اريد به اجماع اهل الشرع بان اجمعوا على اعتباره حتى بان كان التقييد بالصفة حقيقة شرعية او
متشرعية في اعتبار مفهومها فهو كما ترى وان اراد اجماع اهل اللغة او اهل العرف ففيه منع اجماع اهل اللغة واما
اهل العرف فهو مخالف لما نجدهم من عدم تفرقتهم في التقييد بالصفة بين ما لو كان في مقابله مطلق وعدمه سوى
فهمهم الانتفاء عند الانتفاء بنحو وخامسا ان التمسك باولوية التاسيس من التاكيد فاسد من وجهين احدهما
عدم نهوض ذلك لاثبات المدعى في مباحث الالفاظ بل مطلقا كما لا يخفى وثانيهما ان ذلك انما يتم فيما تقدم المطلق
على المقيد لكون تقييد المطلق به ح تاسيسا وحمل الامر المتعلق به على الوجوب التخييري تاكيدا واما فيما كان المقيد
مقدما على المطلق فلا لكون المقيد مؤسسا ح مطلقا سواء قلنا بتقييد المطلق به او حملناه على الوجوب التخييري لقرينة
وجوده او لا قبل صدور المطلق فهو مفيد لحكم جديد على كل تقدير لا محالة ومنها ما يظهر من جماعة كالحاجبي
والعضدي ومن تبعهما من ان في التقييد جمعا بين الدليلين بخلاف العمل بالمطلق لان فيه طرحا للمقيد بجواز الاتيان
ح بغيره من الافراد بخلاف ما لو عملنا بالمقيد لان فيه عملا بالمطلق ايضا لكونه من جملة افراده والجواب ان اريد بكونه
مطلقا قاعدة الجمع مرجحا لاحتمال التقييد على الطرح كما هو ظاهر كلامهم ففيه مع عدم قيام الدليل على اعتبار مطلق
الجمع ان الجمع لا ينحصر فيما ذكروه لجواز حمل الامر المتعلق بالمقيد على الوجوب التخييري لحصول الجمع بذلك ايضا وان اريد
كون هذا جمعا عرفيا ففيه ان هذا المعنى لا يقتضيه العبارة المذكورة فالاوضح ح ان يقال ان المطلق والمقيد دليلان
متعارضان وغلبة التقييد وفهم العرف مرجح لاحتمال التقييد بالنسبة الى سائر الامور المتقدمة للاصل ومنها ما
يظهر من سلطان العلماء قدس سره حيث قال في محكي كلامه انه يمكن العمل بهما من دون اخراج احدهما من حقيقته بان يعمل بالمقيد
ويبقى المطلق على اطلاقه فلا يجب ارتكاب تجوز حتى يجعل ذلك وجها لتقييد المطلق وذلك لان مدلول المطلق ليس صحة العمل
باي فرد كان حتى ينافي مدلول المقيد بل اعم منه ومما يصلح للتقييد بل المقيد في الواقع الا ترى انه يصدق على المقيد كقولنا
رقبة مؤمنة اذ لا اشكال ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المطلق والا لزم حصول المقيد بدون المطلق مع انه
لا يصلح لا في رقبة كانت فظهر ان مقتضى المطلق ليس ذلك والا لم يتخلف عنه انتهى ومحصل مراده ان الامر هنا دائر
بين تقييد المطلق وحمل الامر في المقيد على الوجوب التخييري او الاستحباب وهما مجازان بخلاف تقييد المطلق لانه لا يوجب
التجوز فيه لبقاء المطلق ح على اطلاقه والتقييد انما استفيد من الخارج وهو المقيد ولا يلزم التجوز في المقيد ايضا كما
لا يخفى فالامر ح يدور بين حمل اللفظ على حقيقته ومجازه والاول اولى ومقتضى كون المطلق موضوعا للطبيعة المطلقة

الجامعة

الجامعة للتقييد بان يراد الطبيعة في ضمن الفرد من دون ارادة خصوصية الفرد من اللفظ والا لزم التجوز ح على ما مر
ايضا كما يظهر من كلام الاخر التي نقله الفاضل القمي بعد نقل ما نقلناه وح يشكل قوله بل اعم منه ومما يصلح للتقييد الخ
لان ما يصلح للتقييد ليس الا الطبيعة المهملة فليرجع جعل القسم منها ولكن يمكن توجيه كلامه بوجوه احدها ان يكون المراد
ان المطلق افراد ثلثة احدها الطبيعة المقيدة بشرط الاطلاق والانتشار في ضمن جميع الافراد والاخر الطبيعة المقيدة
بشرط الصلاحية للتقييد وهذا هو المراد من قوله ومما يصلح للتقييد والثالث الطبيعة المقيدة بالامور الخارجية المعينة الا
دون الاعتبارية كما في صورة التقييد بشرط الصلاحية لكونه امرا اعتباريا لا واقعيا وقوله في الواقع انما هو في مقابل
الصلاحية فقوله بل المقيد في الواقع الخ على هذا المعنى ليس اضرابا بل هو للعطف لبيان الترقي في التعميم فالمراد ان مدلول
المطلق اعم من الطبيعة المقيدة بالاطلاق ومن الطبيعة المقيدة بالصلاحية بل اعم منهما ومن المقيد في الواقع والجامع
هذه الافراد الثلثة هي الطبيعة المهملة المجردة حتى من قيد الاهمال ايضا وهي نفس الطبيعة من حيث هي وثانيها ان يكون
مقصوده ان المطلق افراد ثلثة احدها الطبيعة المطلقة بشرط الاطلاق والانتشار والاخر الطبيعة المقيدة مع بقاء
صلاحيتها للتقييد مرة اخرى مثل رقبة مؤمنة والثالث الطبيعة المقيدة بما لا يصلح للتقييد بعده وقوله بل المقيد في
الواقع للترقي في التعميم كما تقدم والمقصود كون مدلول المطلق هو الجامع بين الافراد الثلثة وهي الطبيعة المهملة من
حيث هي وثالثها ان يكون المراد بالموصول في قوله وما يصلح للتقييد هو المقيد فعلا الا انه قد عبر عن فعلية التقييد
بالصلاحية مسامحة لان فعلية التقييد فرع صلاحية الطبيعة لذلك والمقصود ان مدلول المطلق هو الجامع بين الطبيعة
المقيدة بشرط الاطلاق والانتشار وبين المقيد وهي الطبيعة المهملة من حيث هي ولكن حيث كان مقتضى ذلك كون
الطبيعة مغايرة لافرادها فاضرب عن ذلك فقال بل المقيد في الواقع يعني بل مدلول المطلق هو المقيد بحسب الواقع
ونفس الامر وحاصله دعوى كون مغايرة الطبيعة لافرادها بمجرد الاعتبار وملاحظة العقل والا فالطبيعة هي عين افرادها
في الواقع وبحسب نفس الامر بناء على ما هو التحقيق من كون الكلي الطبيعي عين افراده فدفع توهم منافاة مدلول المطلق
التقييد اولا بمنع المنافاة لكون مدلوله الطبيعة المهملة الجامعة للتقييد ثم اضرب عن ذلك وادعى عينية مدلول المطلق
مع الفرد بحسب الواقع فقوله بل المقيد في الواقع اضراب وقوله في الواقع متعلق بكون مدلول المطلق عين المقيد المستفاد
من الاضراب وهذا المعنى ما خطر بالبال القاصر فعرضته على الاستاد العلامة دام ظله العالي فقبله في مجلس الدرس من
مقالات جناب السلطان وكيف كان فحاصل الوجه الثالث هو كون مدلول المطلق هو الطبيعة المهملة هذا ويرد على ما ذكره
اولا ان ما ذكره من دوران الامر هنا بين الحقيقة والمجاز وكون اصالة الحقيقة مرجحة لاحتمال التقييد غير مسلم لان اصالة
الحقيقة انما تصلح للترجيح والتعيين اذا لم يكن المجازية اقوى بالغلبة او فهم العرف ولا ريب ان التقييد وان قلنا بمجازيته
ايضا متقدم على سائر الاحتمالات بقاء المطلق على اطلاقه لغلبته وكونه مجازا مشهورا على مذهب المشهور وقد تقدم تمثيل الشهيد

فى تواعده بذلك المجاز المشهور فالمقصود منع كون اصالة الحقيقة من حيث هى هى حجة معينة مالم ينضم اليها غلبة الاستعمال
وفهم العرف فالاصلاح تعليل تقديم احتمال التقييد بالغلبة وفهم العرف سواء قلنا بكون التقييد موجبا للتجوز ام لا
وثانيا ان دعوى عدم كون التقييد فى المادة موجبا للتجوز ودعوى كون حمل امر المقيد على الوجوب التخييرى الذى يرجع
تقييدا للطلب المستفاد من الهيئة موجبا لذلك حالا وجه له لعدم تعقل الفارق بل العكس اولى اذ تقييد الطلب من قبيل
تقييدا حال الخطاب وتعلقه فهو سابقا من مذهب المشهور ايضا عدم كون ذلك موجبا للتجوز عندهم لعدم احتياج
انفهامه الى اللفظ منها الى القرينة السابقة ثم ان الفاضل القمى ره قد اورد على السلطان بعد نقل كلام المتقدم
بان مدلول المطلق وان لم يكن ما ذكره يعنى اى فرد كان لكن مقتضاه هو ذلك بالوجهين الذين سنذكرهما اولهما الاول
حكم العقل والثانى اصالة البراءة كما سيشير اليها فالحاصل ان مقتضاه ينافى مقتضى المطلق ولا يمكن الجمع بين مقتضاه ومقتضى القيد
بدون تصرف واخراج عن الظاهر وقوله بل هو امام الخ اذا اراد ان مدلول المطلق هو الامر الدائر بين الامرين اعنى اى
فرد كان على البدل او المقيد فهو باطل جزما لان مدلوله الحصة الشائعة او الماهية لا بشرط كما مر وان اراد انه بمعنى عدم
قابل لصدقه على المعينين فهو صحيح ولكن مقتضى مجرد الحمل بان اى فرد كان منه وكان بمقتضى حكم العقل لان الطبيعة توجد
فى ضمن اى فرد يكون والامتثال بها يحصل بالاتيان باى فرد كان منه وايضا الاصل براءة الذمة عن التعيين فهو يقتضى
التخيير فى الافراد ولا ريب ان هذا ينافى مقتضى التقييد والظاهر ان مراد الفاضل هو الشق الاول من الترديد لانه ذكر
فى موضع اخر ان المراد من المطلق كر فيه ليس اى فرد كان من افراد الماهية على البدل بل ربما كان مدلوله معينا فى الواقع
وان لم يكن اللفظ مستعملا فى التعيين بل هذا اظهر واكثر فى الاخبار فتعرف الامر بجعل الاحتمالين فلا يكون التقييد
تخصيصا وقرينة على المجاز انتهى ملخصا وانت خبير بان كل ما يتعلق به الحكم الشرعى على سبيل التعيين فى الواقع فلا بد ان
يكون معرفة الطالب للتعيين مقصودا فيه من الشارع سواء قارنه ذكر التعيين ام تأخر عنه وسواء كان فى صورة الاخبار
كقوله تعالى احل الله البيع ام فى صورة الانشاء ام كان كاعتق رقبة لعدم امكان الامتثال ح فذكر لفظ المطلق وارادة المعين
الواقعى مجاز جزما نعم ربما يسوغ ذلك فى القصص والحكايات مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ومحل النزاع
وموضع البحث ليس من هذا القبيل فكلما فرض استعمال المطلق وارادة فرد معين واقعى منه ولا يفهم الا بقرينة فهو
حقيقة فى بادى النظر وبحسب العلم بكونه مجازا بعد ظهور القرينة انتهى موضع الحاجة وظاهره بل صريحه تسليم كون
مدلول المطلق بحسب وضعه هى الطبيعة المطلقة المجردة عن جميع القيود حتى قيد الارسال والاطلاق الا ان مقتضاه
الاطلاق بمقتضى حكم العقل لوجود الطبيعة فى ضمن جميع افرادها وسرايتها اليها ولاصالة البراءة ولكن وجه النظر فيما
ذكره واضح اما اولا فلان دعوى كون مقتضى المطلق هو الاطلاق بمقتضى الحكم العقلى المذكور فاسدة اذ مقتضى تعليق
الحكم على الطبيعة المطلقة هو مطلوبية الطبيعة فى الجملة اما فى ضمن جميع الافراد او فى ضمن بعضها المعين لفرض صلاحية
الطبيعة

الطبيعة لكل منهما فرد وتعليق الحكم على الطبيعة المجردة لا يقتضى الاول ثم يقتضيه بمقتضى دليل الحكمة وعدم بيان القيد
ولكن كلامه ليس فى ذلك وانا عرفت ان استفادة الاطلاق من باب السراية كما صرح به فى غير المقام واما ثانيا فان تتميم الاطلاق
المطلق الذى هو من الادلة الاجتهادية باصالة البراءة التى هى من الادلة الفقاهية عجيب لاشتمال رتبتهما كيف
كان كذلك فلا بد من تقديم الاستصحاب على الاطلاق لكون التقييد تابعا للاخص ومقدمتها لان المطلق ولما كان مقتضيا
لتعلق الحكم بالطبيعة فى الجملة الا ان تتميم الاطلاق باصالة البراءة يجعله فى حكم اصالة البراءة ومقتضاها تقديم الاستصحاب
عليه لتقدمه على البراءة وبذلك ينهدم اساس الفقه نعم لو قلنا بتتميم الاطلاق بمقتضى دليل الحكمة لا بما ذكر لان اللفظ
اذا اقتضى تعلق الحكم بالطبيعة من حيث هى واثبتنا العموم بدليل الحكمة يحصل للفظ مرتبة بين مرتبة الاصول العملية و
الادلة الاجتهادية المحضة لعدم كون دليل الحكمة مثل اصالة البراءة المثبت للحكم فى مقام الظاهر بل انما الدليل الا
الكاشف عن الواقع ومن هنا يتقدم الاطلاقات على الاصول العملية دون الاجتهادية حتى مثل العمومات واما ثالثا
فان قاعدته عند بيان مختاره فى ترجيح تقديم احتمال ارتكاب التجوز فى المطلق بالتقييد على احتمال التجوز فى القيد
بحمله على الوجوب التخييرى او الاستحباب على فهم العرف والغلبة وقاسه على مسئلة تخصيص العام وظاهره تسليم
التعارض بين اصالتى الحقيقة فى المطلق والمقيد الا انه ادعى كون فهم العرف والغلبة مرجحين لرفع اليد عن اصالة
الحقيقة فى المطلق ثم انه بعد تسليم تساوى الاحتمالين حينئذ ربما قد تمسك بقاعدة الاشتغال لعدم حصول اليقين
بالبراءة الا بالعمل بالمقيد وانت خبير بانه بعد تتميم الاطلاق باصالة البراءة لا وجه للترجيح ثم فرض التعارض والتمسك
بقاعدة الاشتغال لعدم التعارض بين اصالة البراءة واصالة الحقيقة فى المقيد المقتضية للوجوب العينى لكونها واردة
عليها كما لا يخفى واما رابعا فلان التمسك باصالة البراءة انما يتم فى التكليفيات دون الوضعيات مثل احل الله البيع
ونحوه واما خامسا فلان اصالة البراءة انما تجرى فى الاحكام الطلبية الالزامية دون غيرها مثل الاستحباب والكراهة كما قرر
فى مسئلة البراءة واما سادسا فلان تتميم الاطلاق باصالة البراءة لا يناسب لما يجرى عليه القائلون بكون اسامى العبادات
موضوعة للاعم ومنهم الفاضل المذكور من تمسكهم بالاطلاقات عند الشك فى الاجزاء والشرائط حيث جعلوا ذلك
ثمرة لتلك المسئلة بل ينافيه وذلك لانه اذا ثبت كون السورة شرطا فى الصلوة فى حال التمكن وشك فى اشتراطها بها فى حال
عدم التمكن منها ايضا وعدمه فمرجع الشك الى الشك فى ثبوت التكليف بالصلوة فى حال عدم التمكن من السورة
حيث ان الاتيان بها عريانا وعدمه ولا ريب ان مقتضى اصالة البراءة هو عدم الوجوب فكيف يمكن التمسك باطلاق الامر
المتمم باصالة البراءة مع فرض كون مقتضاها رفع التكليف واما سابعا فلانه كما جرى عليه ديدنهم واما سابعا فلانه اذا ورد
امر مطلق ثم ورد مقيد وفرض عدم تمكن المكلف من القيد حين ورود الامر به فحينئذ خلاف بين من يقول فى فيكون
اثبات تعين الاتيان بالفرد الاخر المقدور باطلاق الامر نظير تمسكهم باطلاق الامر بالمسح لاثبات وجوب المسح بظاهر

البحث تعدد المسح بالمنها فظ الا كونه اتحادح من تحت الاطلاق وبصورة الكل فيتوقف بما تمت ونظيرها ما تقدم في
الايراد السابق من مسئلة الستر ولذلك نظائر كثيرة في الفقه فلو كان الاطلاق متمما لمسئلة البراءة لم يتوجه التمسك
بالاطلاق في الموارد المذكورة اذ المقصود من التمسك به هو اثبات التكليف بالفرد المقيد وهو مقتضى اصالة البراءة
ارتفاعه واسا انه مقتضى حمل المطلق على المقيد في الواقع هو ارتفاع التكليف واما في المقام فمقتضى حمل الامر بالمقيد
وجوب الاتيان بالفرد المقيد وبعد دوران الامر بينهما وعدم العلم بخصوص احدهما فمقتضى اصالة البراءة عدم ثبوت
تكليف اصلا واما ثانيا فلان ما ذكره من ان كلما تعلق به الحكم الشرعي على سبيل التعيين في الواقع فلا بد ان يكون معرفة
المخاطب الخ يرد عليه انه مع تعلق الحكم بشخص معين في الواقع بان كان الحكم متعلقا بالطبيعة في ضمن جميع الافراد او
بعضها المعين لا يلزم منه كون تعيين جميع الافراد او بعضها بعينه وخصوصياتها مرادة من ساق اللفظ حتى يلزم المجاز
كما ادعاه لجواز كون ذلك من قبيل انطباق الكلي على الفرد وبالجملة لا بد ان يكون معرفة المخاطب التعيين مقصودة للشارع لا
يلزم منه كون معرفة المخاطب الخصوصية والتعيين من ساق اللفظ المطلق اذ على تقدير ارادة ذلك على سبيل الانطباق
لا يلزم منه محذور اصلا ومن هنا يظهر ضعف التعليل بقوله لكن الاشتغال واما ثالثا فلانه يلزم على ما ذكره من كون
معرفة المخاطب للتعيين مرادة للشارع من ساق اللفظ ان يكون جميع الاطلاقات الواردة لبيان الاحكام مجازات لفرض
كون الاطلاق انما هو بوجود الطبيعة في ضمن جميع الافراد اما انتشارا وبدلا كما هو مراد من اللفظ وهو كما ترى بل يلزم على ما
ذكره ان لا يوجد مورد استعمل فيه المطلق في معناه الحقيقي لكون المطلقات اما مقيدة او باقية على الاطلاق ويلزم الاول
موجب التجوز على مذهبه والثاني اما من قبيل المتواطي الذي يدخل فيه الشك البدوي او من قبيل الشك المقرون بالعلم
الاجمالي او بين العدم والمتواطي ايضا اما وارد لبيان الاطلاق فهو مجاز على مذهبه كما عرفت واما وارد في مقام التشريع
ونحوه الوارد في القصص والحكايات والروايات بيان الاطلاق مثل جاء رجل من اقصى المدينة والظن عدم التزام المشهور
بكون ذلك حقيقة لما تقدم سابقا من كون تمام مرجع كون الاطلاق ماخوذا في مفهوم المطلق واما المقرون بالاجمالي فهو بحسب
الواقع لا يخلو اما ان يراد منه الاطلاق او التقييد وكل منهما موجب التجوز على مقتضى مذهبه واما بين العدم فالمراد
منه الافراد الشائعة او الطبيعة بشرط الاطلاق وكل منهما مجاز على مذهبه هذا ودقق في المقام المراد لا يخلو ان يتبين [illegible]
الاول انك قد عرفت ان الاقرب حمل المطلق على المقيد في محل البحث وهذا فيما كان المطلق من قبيل المتواطي الذي
يدخل فيه الشك البدوي او كان من قبيل الشك المقرون بالعلم الاجمالي وكذا اذا كان من قبيل الشك البين العدم اذا كان
المقيد من الافراد الشائعة ونحوه واما اذا كان من قبيل البين العدم وكان المقيد من الافراد النادرة فهل يحمل المطلق
على المقيد [illegible] بان يلتزم بتكليفين احدهما متعلق بالطبيعة في ضمن الافراد الشائعة والاخر بالمقيد الذي هو من
الافراد النادرة اشكال من اقتضاء قاعدة الحمل من عدم شمول المطلق للفرد النادر فيحمل عليه فيها انطلق بل ليس مختلفين

بحسب

[illegible] تقييد

بحسب المورد ولكن الحمل على امر ثابت بعنوان المسئلة من اعتبار اتحاد التكليف او بغير ذلك الاشارة مما حمل المطلق على
ارادة الطبيعة المطلقة لا خصوص ارادة الافراد الشائعة او حمل الامر في المقيد على الوجوب التخييري ومع دوران الامر
بينهما يرجح احتمال التقييد بما قدمناه وما بيناه على ما يظهر من غير واحد كصاحب المعالم وغيره من اشتراطهم في حمل المطلق
على المقيد على اتحاد الموجب [illegible] اشارة الى اعتبار اشتراط اتحاد التكليف فيه لم يسبق احد في اعتبار هذا الشرط
على السيد عميد الدين بل كلا الامرين بعلم المقتضي للحمل اذ مع احتمال تعدد التكليف مع فرض عدم شمول المطلق للمقيد
كما هو الفرض في المقام لا مقتضي للحمل من العقل والعرف واتحاد الموجب انما يكشف غالبا عن اتحاد التكليف اذا كان المطلق
شموليا شاملا للفرد النادر لا مطلقا كما استظهر ثالث منهم عند بيان عنوان المسئلة وجعلناه وجها لاقتصارهم على
ذكر اتحاد الموجب ويمكن ان تنزل المسئلة هنا على ما قدمناه عند بيان عدم كلية انصراف المطلق الى الافراد الشائعة من
كون ثبوت حكم المطلق للفرد النادر كاشفا عن العموم في المطلق بحيث يشمل الافراد النادرة وعند هذا يحمل المطلق على
المقيد على الاول دون الثاني وبالجملة ان المسئلة على ما فهمت ذات اشكال وغموض **الثاني** ان الظاهر عدم الخلاف
فيما اذا ورد مطلق ثم ورد مقيد على تمكن المكلف من القيد في جواز التمسك باطلاق الامر في اثبات تعيين الاتيان بغيره
اذا كان المطلق كما اذا تعذر المسح بباطن اليد اليمنى وتعذر المسح باليد اليمنى حيث يحكم بتعين المسح بظاهر اليد اليمنى في
الاول وباليسرى في الثاني تمسكا باطلاق الامر بالمسح في الاية ويتحكم في الرابع فيما تعذر السدر والكافور بوجوب
الغسلات الثلاث بالماء القراح لاطلاق الامر بالغسل ثلاثا وقد تقدمت مسئلة تعذر الستر في الصلوة وهكذا ولكن
يشكل الامر على مذهب المشهور من كون التقييد موجبا للتجوز وكون التقييد مرادا من المطلق مجازا لفظا كما عرفت
التاسع التحريري لا مع كون التقييد مرادا من ساق لفظ المطلق يكون المراد الواقعي منه هو المقيد فلا يبقى بعد نفي التكليف
واسا بتعذر القيد فلا وجه للتمسك بالاطلاق بعده لاثبات التكليف بغيره وهذا الاشكال وارد عليهم نظيرها
تقدم من الاشكال عليهم يلزمهم استعمال المطلق في معان متكثرة بحسب القيود الطارية عليه بحسب اختلاف المكلفين
واما على المذهب المختار فانا نستعمل المطلق العلماء من كون المطلق والتقييد من قبيل تعدد الدال والمدلول فلا يلزم عليه
ما ذكر لكون الطبيعة مرادة بارادة والقيد بارادة اخرى منضمة الى الاولى والمطلوب حاصل من انضمامهما وذلك
لان اذا ورد مطلق فلم يرد القيد فهو ظاهر في تخييره بدليل الحكمة وعدم بيان القيد في مطلوبية الطبيعة في ضمن جميع الافراد
واذا ورد التقييد فغايته ما ثبت منه هو كون المقيد بيانا للمطلق هو كون الطبيعة مرادة في ضمن القيد في حال التمكن
منه فاستفيد بقي الطبيعة على اطلاقها بالنسبة الى غير حال التمكن منه فاصل المطلق والتقييد هو مطلوبية الطبيعة الا
في حال التمكن من المقيد فهي ح مطلوبة في ضمن المقيد لكون هذا هو المتيقن من كون المقيد بيانا للمطلق على هذا المذهب
ولا يلزم منه استعمال المطلق في ارادة الطبيعة مطلقا بالنسبة الى حال تعذر القيد وفي ضمن المقيد بالنسبة الى حال

تيسّر مع اتحاد الاستعمال كما يلزم ذلك على المشهور لكون المطلق على المختار مستعملا في الطبيعة المهملة والمقيد في
الارادة التصويرية والمطلوب حاصل من اجتماع الارادتين مثل الطاير الولوما الذي تستلزم ارادة معنى جزئية ارادة
المعاش منه في نفس الامر وان لم يكن ذلك مقصودا من حاق هذا اللفظ وهذا الاشكال الوارد في المقام نظير الاشكال
الذي اوردناه في مبحث اجتماع الامر والنهي وذلك لانهم قد علّلوا عدم جواز الاجتماع في كتبهم الاصولية بعدم امكان
ارادة الفعل والترك في نفس الامر في آن واحد وان تعددت الجهة ولكنهم قد اتفقوا في كتبهم الفقهية على صحة الصلوة
في الدار المغصوبة جاهلا بالموضوع او مع الغفلة وحاصل الحكم بالصحة حينئذ الا يرتب اليه النهي فعلا مع ان مقتضى التعليل
المذكور هو عدم صحة الصلوة لكون ارادة الشارع للفعل والترك في نفس الامر باقية على زمان التكليف فمقتضى التعليل
هو بطلان الصلوة مطلقا سواء توجه اليه النهي ام لا لفرض عدم امكان اجتماع الارادتين في نفس الامر ثم الحكم بالصحة انما
يبتنى على كون الوجه في عدم جواز الاجتماع هو تزاحم الامر والنهي وعدم امكان امتثالهما الا مع ارتفاع النهي بالجهل
او الغفلة يبقى الامر بالعبادة خاليا عن المزاحم فهي تلك المسئلة كون الوجه في عدم جواز الاجتماع هو ذلك دون العلة المذكورة قولنا
بعبارة ما اتفقوا عليه في الفقه وكيف كان فحكم المشهور بكون التقييد مرجحا للتجوّز وكون التقييد مراد ارادة
المطلق الذي مقتضاه تكثر الطبيعة في نفس الامر وكونها مرادة في ضمن المقيد خاصة بحيث لو تعدد القيد لا تقع التكليف
ونسا هو نظير تعليلهم عدم جواز اجتماع الامر والنهي بعدم امكان اجتماع الارادتين في نفس الامر الذي مقتضاه هو بطلان
الصلوة حتى مع الجهل بالموضوع وحكمنا بعدم كون التقييد مرجحا للتجوز وكون المطلق والمقيد من قبيل تعدد الدال
والمدلول الذي مقتضاه تقييد المطلق بالمقيد في حال الامكان لكون هذا القدر كافيا في رفع التزاحم بينهما على نحو ما عرفت
هو نظير ما ذكرنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي لاجل التزاحم وعدم امكان الامتثال الذي مقتضاه هو الحكم بصحة
الصلوة مع الغفلة عن الموضوع او الجهل به هذا وقد يجاب عن الاشكال في مسئلتنا هذه بان الاطلاق تارة يلاحظ
بحسب المادة واخرى بحسب الاحوال فاذا قيل اعتق رقبة فهو تارة مطلق بحسب المادة المؤمنة والكافرة وبحسب الاحوال
لصورة التمكن منهما ومن عدمه فيكون المطلق باعتبار ملاحظتها الى التمكن من فردي المادة وعدمه من افراد المؤمنة
بوصف التمكن منها خاصة والكافرة كذلك والمؤمنة بوصف تعذرها والكافرة كذلك وهما بوصف التمكن منهما او هما
بوصف تعذرهما ولكن لما كان متعلق الامر بحكم العقل هي الافراد المقدورة فاذا ورد المقيد مثل قولنا اعتق رقبة
مؤمنة مع كون مقتضاه ايضا بالفرض مطلوبية الطبيعة في ضمن المؤمنة المقدورة خاصة تخرج الكافرة المقدورة
في حال التمكن من المؤمنة لكون دلالة المقيد على وجوب عتق المؤمنة وعدم اجزاء الكافرة مع التمكن منها فيبقى
تحت المطلق وجوب عتق المؤمنة في حال التمكن منها خاصة ووجوب عتق الكافرة في حال التمكن منها خاصة لما
عرفت من عدم اقتضاء التقييد الاخراج ذلك ووجوب عتق المؤمنة خاصة في حال التمكن منها دون الكافرة فيكون

مقتضى

مقتضى التقييد عدم اجزاء الكافرة في حال التمكن منها دون الكافرة وهو الموجب للتجوّز عند المشهور ونظير ما نحن
فيه هو العام بحسب المادة والازمان كما اذا قيل اكرم العلماء في كل زمان فكما ان اخراج زيد العالم في زمان خاص لا ينافي بقاء
العموم بالنسبة الى زيد في غير هذا الزمان وكذا غير زيد معلم كذلك اخراج الكافرة فيما نحن فيه في حال التمكن من المؤمنة لا ينافي
بقاء الاطلاق بالنسبة الى حال التمكن منها خاصة على ما عرفت ولكن يرد عليه ان ما ذكر انما يتم لو كان الاطلاق الحكم ثابتا
بالقلب لعدم كون اخراج الكافرة ح في حال التمكن من المؤمنة منافيا لبقاء الاطلاق الحكم بالنسبة اليه على نحو ما عرفت
بخلاف ما لو كان الاطلاق الحكم ثابتا بالدليل اللفظي اذ بعد مجيء المقيد يكشف عن مطلوبية الطبيعة في ضمن المقيد خاصة
فلا يشمل غير صورة التمكن من المقيد مع العجز عن المقيد برفع التكليف واسا ثم يمكن ان يقال ان دعوى عدم جواز التمسك
بالاطلاق فيما كان ثابتا بالدليل اللفظي انما يتم فيما كان التقييد ثابتا بالقيد المتصل لعدم انعقاد ح في كون المراد من
المطلق هو المقيد خاصة كما يشهد به العرف ايضا حتى على مذهب السلطان والكلام انما هو فيما كان التقييد ثابتا بدليل
منفصل كما اذا قال اعتق رقبة وقال في محل آخر ايضا اعتق رقبة مؤمنة وح يمكن منع كون الدليل المنفصل المقيد بيانا
للمطلق بحيث يكشف عن كون المراد من المطلق هو المقيد خاصة لامكان دعوى جريان حكم التعارض عليهما في محل التعارض
كما صرح به الفاضل القمي ره وح يقتصر في رفع اليد عن الاطلاق على مقدار ما تندفع به المعارضة وهي مطلوبية الطبيعة
في ضمن المقيد وتقييدها به في حال التمكن منه خاصة فيبقى الاطلاق على حاله في غيره على نحو ما قررناه هذا كله ولكن
التحقيق في المقام ان جواز التمسك بالاطلاق عند تعذر القيد على مذهب المشهور بالتقريب المتقدم انما يتم فيما
كان الاطلاق بحسب الاحوال راجعا الى العموم وذلك لان الاطلاق بحسب الاحوال انما ينشأ من تعليق الحكم على
موضوعه من دون تقييد فاذا قيل اعتق رقبة فتعليق وجوب العتق على الرقبة من دون تخصيصه بحال دون اخرى
يكشف عن مطلوبيته مطلقا ولكن اذا ثبت من الخارج ملاحظة المتكلم بجميع الحالات الموضوع ثم تعليقه الحكم عليه مع
الاطلاق ح الى العموم لكشف ذلك عن كون كل حال وزمان ملحوظا في نظره في اثبات الحكم فاخراج بعض الافراد ح في
بعض الاحوال لا ينافي بقاء هذا الفرد تحت الاطلاق في الحالة الاخرى وح يصح تنظير ما نحن فيه لما تقدم من مثال
العام واما اذا لم يثبت ذلك بل كان الثابت مجرد تعليق الحكم على موضوعه مع قطع النظر عن شمول الحالات فلا يصح
اخراج بعض الافراد بالنسبة الى بعض احواله من تحت الاطلاق الحكم لا يقتضي بقائه تحت الاطلاق بالنسبة الى حالة
الاخرى لكون الاطلاق الحكم بحسب الاحوال تابعا لبقاء موضوعه فما دام افراد المادة باقية تحت الاطلاق يتبعه بقاء
الاطلاق الحكم فاذا خرج بعض الافراد في بعض الاحوال لا يبقى في اللفظ اقتضاء الشمول له في الحالة الاخرى وهذا هو
الوجه ايضا في تقديم استصحاب حال المخصص على استصحاب العام بخلاف ما لو رجع الاطلاق الاحوالي الى العموم على نحو
ما تقدم ولنا في ذلك بمثال وهو انهم قد اختلفوا في كون خيار الغبن فوريا او عدمه بمعنى سقوطه بلزوم العقد بعد العلم

بالغبن وعدم اختيار المشتري الفسخ او بقاء الخيار بعده وقد تمسك جماعة كالشهيد والمحقق الثانيين وغيرهما للفورية
بعموم قوله تعالى اوفوا بالعقود وقد خرج من عموم وجوب الوفاء بالعقود حال العلم بالغبن لا محل قاعدة الضرر ويبقى
الباقي استصحابا لحال العموم ولكنّا قد حررنا في المقام ان حالات العقد ان كانت ملحوظة في الحكم بوجوب الوفاء يكون الحكم
ثابتا في كل حال وكل زمان على وجه العموم ح لا وجه لاستصحاب الحكم لكون كل عقد بالنسبة الى كل واحد من الاحوال
فردا من العام واسراء حكم فرد الى فرد اخر شبيه بالقياس بل الحكم ح شامل لكل واحد من هذه الافراد المتكثرة بحسب
اختلاف الاحوال والازمان بالعموم اللفظي وان لم تكن ملحوظة في الحكم بوجوب الوفاء بل كان وجوب الوفاء معلقا
على العقود على وجه الاستمرار مع قطع النظر عن تبدل الحالات وتغيرها فمع خروج العقد من تحت حكم العام في حال
العلم بالغبن لا يبقى في اللفظ اقتضاء الشمول له في غير تلك الحال ومقتضى استصحاب حال المخصص هو الحكم بخروجه
من تحته مط ومن هنا قد اوردنا على من رجح احتمال التقييد على التخصيص متى دار الامر بينهما مثل ما لو قيل اكرم
العلماء ودار الامر بين تخصيص العلماء وبين تقييد وجوب الاكرام بيوم الجمعة مثلا استنادا الى ابعد الغلبة بكون التخصيص
مستلزما لارتكاب خلاف ظاهرين احدهما تخصيص العام والاخر تقييد الحكم بالنسبة الى هذا الفرد بالاضافة الى جميع
احواله بمنع لزوم ما ذكر على تقدير ترجيح احتمال التخصيص لما عرفت من كون الاطلاق بحسب الاحوال تابعا لبقاء موضوع
الحكم فمع تخصيص بعض الافراد لا يلزم خلاف ظاهر اخر كما لا يخفى وكيف كان فحيث قد عرفت ان التمسك بالاطلاق انما
يتم اذا كانت الاحوال ملحوظة في اثبات الحكم يظهر عدم جواز التمسك بالاطلاق فيما نحن فيه لفرض عدم العلم بما ذكر في
مثل ما لو ورد لم يعتق رقبة وورد لم ايضا يعتق رقبة مؤمنة على ما هو محل الكلام من دون فرق بين القيد المتصل
والمنفصل نعم ربما يظهر من بعض المثبتات كون احوال الموضوع ملحوظة في الحكم بالمطلق كما اذا ثبت حكم المطلق على القيد
في خصوص بعض الازمان او الاحوال كما اذا قيل في المثال اعتق رقبة مؤمنة في يوم الجمعة وفي حال كذا لان الاول يكشف
عن كون المقصود من المطلق ثبوت الحكم في جميع الازمان والثاني يكشف عن كون المقصود مشيته في جميع الاحوال وح
فمع تعدد الامتثال في هذا الزمان او الحال يمكن التمسك بالاطلاق لاثبات التكليف في غير هذا الزمان او الحال ولكن هذا
انما يتاتى فيما كان القيد دليلا لفظيا مقيدا بزمان خاص او حال خصوصية لا فيما كان التقييد لبيا او لفظيا ولم يكن مقيدا
بزمان او حال كما فيما نحن فيه على ما عرفت من المثال فيبقى الاشكال المتقدم ح واردا على المشهور من عدم ابتلائهم بتمسكهم
في الفقه بالاطلاق في موارد تعدد القيد مع ما ذهبوا اليه في الاصول على ما تقدم ثم يمكن دفع الاشكال عنهم بوجه اخر
وهو ان يقال ان تمسكهم بالاطلاق كما نقدم انما هو فيما علم اجمالا بثبوت التكليف مع تعدد القيد لكونه كاشفا عن ثبوت حكم
المطلق على وجه العموم وذلك لان تمسكهم بالاطلاقات انما هو في باب الوضوء والغسل والتيمم والصلاة والصوم و
الزكوة والخمس ونحوها مما علم اجمالا بعدم ارتفاع التكليف بها بتعذر بعض الاجزاء والشرائط الواقعية فيه خلافهم قد

جعل الاشتغال بباب العلم الى هذه الاحكام دليلا مستقلا على حجية مطلق الظن لقيام الضرورة على عدم سقوط التكليف
بمجرد انسداد باب العلم اليها فانه يظهر منهم التمسك بالاطلاق مع تعدد القيد فيما يحتمل ارتفاع التكليف راسا حتى في
ان مقتضى التقييد ارتفاع التكليف راسا فلا يمكن التمسك بالاطلاق بعد تعذره كما هو مبنى الاشكال المتقدم وان
ابيت من هذا الوجه او استبعدته فلك ان تقول ان تمسكهم بالاطلاق مع تعذر القيد في ابواب الفقه مبني على ما ركز
في اذهانهم من مذهب سلطان العلماء وان غفلوا عن مركوزات اذهانهم حين التمسك به واما القاتم **المقام الثاني**
فيما اتحد السبب كما في العنوان المتقدم في المقام الاول ولكن لم يعلم اتحاد التكليف مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت
فاعتق رقبة مؤمنة مع عدم العلم باتحاد التكليف والكلام في حمل المطلق على المقيد ح كما في المقام الاول وعدمه بان
يجب التقييد عينا او تخييرا من سائر افراد المطلق يقع تارة بحسب الاصول العملية واخرى بحسب الاصول اللفظية اما
الاول فلا ريب ان مقتضى اصالة البراءة النافية للتكليف الزائد هو عدم وجوب غير ذلك ح عند دوران الامر بين حمل المطلق
على المقيد حتى يتعين عليه اتيان القيد بالخصوص وبين حمل الامر المتعلق بالمقيد على الوجوب التخييري لم يجب عليه احد
الافراد تخييرا بل ح يرجع احتمال التقييد لعين ما تقدم في المقام الاول من الغلبة وفهم العرف واما الثاني فالكلام فيه
يتوقف على بيان اقتضاء تعدد الطلب تعدد المطلوب وعدمه والكلام في ذلك لا يختص بالمطلق والمقيد بل يجري
فيما وقع الامر بالمطلقين والمقيدين المجردين والمسببين والمعللين والمتماثلين وغيرها كما مر في مباحث الاوامر فاذا قيل
اعتق رقبة اعتق رقبة مثلا من متكلم واحد او متكلمين فهل يقتضي ذلك وجوب عتق رقبتين او رقبة واحدة و
الكلام في كفاية ايجاد واحد وعدمها في مقام الامتثال على تقدير اقتضاء تعدد الطلب تعدد المطلوب قد تقدم
في المقام الاول وحيث ان المرض هنا بيانه واختلفوا في اقتضاء تعدد الطلب تعدد المطلوب على قولين فقيل بان الاصل بحسب
اللفظ فيما تعدد الطلب فيه هو تعدد المطلوب ايضا واليه ذهب جماعة ومنهم صاحب الاشارات لانه قد زاد على المشهور
في عنوان مسئلة حمل المطلق على المقيد قيدا اخر لانهم قد اكتفوا في عنوان المسئلة بذكر اتحاد السبب كما اسلفناه سابقا و
زاد عليه في المنية قيد اتحاد التكليف ايضا وافتي صاحب الاشارات زعما منه عدم الخلاص من تبلور هذا القيد
نظرا الى كون تعدد الطلب مقتضيا لتعدد المطلوب فلا مقتضى لحمل الامرين فرض اتحاد التكليف هو بما يستدل عليه ايضا
باصالة عدم التفات المتكلم حين صدور الخطاب الثاني الى الخطاب الاول فلا بد ان يحمل الخطاب الثاني على التاسيس
دون التاكيد لكونه فرع الالتفات المنفي بالاصل فتامل والكلام في المقام في حمل المطلق على المقيد انما هو على فرض
هذا القول اختيارا او فرضا لعدم الاشكال على القول بحمل الخطابين على التاكيد في حمل المطلق على المقيد لرجوع الكلام
ح الى ما اسلفناه في المقام الاول من فرض العلم باتحاد التكليف فعلى القول المذكور نقول ان المشهور في هذا المقام
ايضا من دون خلاف يظهر هو حمل المطلق على المقيد ولا اشكال فيه على المختار وفاقا لسلطان العلماء من كون المطلق

والمقيد من قبيل تعدد الدال والمدلول لكون مقتضى المطلق ح هو تعلق الحكم بالطبيعة المعلاة السالمة لبيانها على اجمالها
ولان اطلاق اعم الوجود في ضمن جميع الافراد والتقييد بفرد خاص وجه تعلق الحكم على الطبيعة المعلاة كما سلفناه في
المقام الاول لا يقتضي الاطلاق الا بدليل الحكمة ولا ريب انه يرى انها مع عدم وجود ما يصلح للبيان والا فهو يصير بيانا
عرفيا للمراد من المطلق وقد عرفت صلاحية المقيد لذلك لعدم المنافاة بينهما فيصير بيانا للمراد من المطلق وان لم يعلم اتحاد
التكليف واما على المشهور من كون المطلق ظاهرا في الاطلاق وكون التقييد موجبا للتجوز فيشكل حمل المطلق ح على
المقيد لفرض ظهور المطلق في مطلوبية الطبيعة في ضمن اي فرد حصلت وظهور المقيد في وجوبه عينا والفرض عدم العلم
باتحاد التكليف حتى يحصل التنافي بينهما لان التفصيل للمقيد قرينة عرفية صارفة للمطلق عن ظاهره ودعوى كون اتحاد
السبب كاشفا بحسب العرف عن اتحاد التكليف لعدم تعدد التكليف بالطبيعة في ضمن اي فرد كانت وبخصوص فرد منها
ايضا مدفوعة بعدم تمامية ذلك على مذهب المشهور من ظهور المطلق في الاطلاق الذي يرجع الى العموم البدلي لكونه
على مذهبهم في قوة قولنا اعتق رقبة اي رقبة كانت ولذا لو صرح بالعموم البدلي كالمثال المذكور ثم قيل اعتق رقبة
مؤمنة لا ينبغي منهما الا تكليفان لا تكليف واحد فتعيين هنا المتعين حمل المطلق على المقيد مبني اما على الغفلة من
مقتضى مذهبهم في وضع المطلق واما على ما ذكرنا في الدعاء من مذهب سلطان العلماء فتدبر واما على ما ذكرنا فانهم
غفلوا عما جرت عليه اقلامهم واشتهر عليه **المقام الثالث** فيما اذا كان المطلق والمقيد في العنوان المتقدم
في المقام الاول من قبيل الارشاديات بان كانا من قبيل المستحبات مثل قولنا زر الحسين عليه السلام وقولنا زره متغسلا او في
يوم الجمعة والاقرب هنا ايضا هو حمل المطلق على المقيد بناء على ما اخترناه تبعا لسلطان العلماء من كون مقتضى المطلق
هو تعلق الحكم بالطبيعة المعلاة من دون اقتضاء فيه للاطلاق الا بضميمة دليل الحكمة والتقريب في ذلك يظهر مما سلفناه
في المقام الاول فالمتعين على المشهور هو وجوب حمل المطلق على المقيد مطلقا في الواجبات والمستحبات واما على مذهب المشهور
من كون المطلق بنفسه ظاهرا في الاطلاق فان ثبت من نفس الدليلين او من الخارج اتحاد التكليف فيحمل المطلق على المقيد
لكون المقيد ح قرينة على المراد من المطلق كما تقدم في المقام الاول وان لم يثبت ذلك بان احتمل تعدد التكليف فلا
مقتضى للحمل لظهور المطلق في مطلوبية الطبيعة في ضمن اي فرد حصلت وظهور المقيد ايضا في وجوبه عينا والفرض
عدم العلم باتحاد التكليف وقد تقدم الاشكال في حمل المطلق على المقيد على مذهبهم في المقام الثاني وتقدم ح ما
الاشارات بعدم الجواز هنا كالمقام الثاني فيحمل الدليل فيجوز حمله عليه في الواجبات والمستحبات مع العلم باتحاد
التكليف ايضا بل يظهر من بعضهم دعوى اتفاق الاصحاب على عدم جواز الحمل في المستحبات وربما يستدل عليه كما يظهر
من الجواهر وغيره باختلاف مرتبة الواجبات وهي مرتبة الالزام بخلاف المستحبات لكون مراتبها مختلفة بحسب اختلاف مراتب
الكمال فيحمل المقيد على بيان افضل الافراد فيكون المطلق مستحبا وايتانه في ضمن المقيد مستحبا اخر وبهذا الطريق فقد

[illegible]

[illegible]

في الجواهر وعليه فيشكل الامر على ما اخترناه من تعين حمل المطلق على المقيد في المقام ولكن الانصاف عدم تحقق الاتفاق
في المقام فضلا عن الاجماع وهو واضح عند المتتبع في ابواب الفقه فلاحظ انه قد ورد استحباب التكبير في مواضع من الصلوة
وورد الامر ايضا برفع اليدين فيه الى حذاء الاذنين وورد ايضا كون باطن الكفين الى القبلة حين الرفع وكذا ورد الامر
بضم الاصابع ما عدا الابهامين حين الرفع ايضا وورد الامر بالتكبير للركوع وورد الامر ايضا بالتكبير قبل الهوي اليه
وهكذا وقد وقع الخلاف في استحباب التكبير ومشروعيته من دون رفع اليدين وفي استحباب الرفع مع كون باطن
اليدين الى وجه المصلي او من دون ضم الاصابع وكذا في استحباب التكبير حال الهوي فلاحظ كتب العلامة وغيره حتى
تجد الخلاف والحالات **المقام الرابع** فيما كان المطلق والمقيد المثبتين من قبيل الاباحة او الاحكام الوضعية كما اذا
قال الشارع احل الله البيع وقال احل الله السلف او الصرف مثلا وقال يحل مثلا الاباحة والسببية البيع فلا اشكال في
تعين حمل المطلق على المقيد ح مع العلم باتحاد التكليف او السبب واما مع عدمه فلا خلاف هنا في عدم جواز حمله عليه لان
في استلزام اباحة الطبيعة اباحة جميع افرادها على سبيل العموم الاصولي وكذا سببية الطبيعة سببية جميع افرادها المتحققة
في ضمن جميعها فلا منافاة بين اباحة جميع الافراد او سببيتها وبين اباحة فرد خاص ايضا او سببيته نعم ربما يشكل ذلك
على ما اخترناه من مذهب السلطان بكون مقتضاه حمل المطلق على المقيد هنا ايضا لان مقتضى المطلق اثبات الاباحة او
السببية للطبيعة المعلاة السالمة للاطلاق والاجمال وكونها في ضمن فرد خاص من المقيد قرينة على المراد وبيانا على نحو
ما عرفت في المقام الثالث بخلافه على مذهب المشهور من ظهور المطلق في الاطلاق لعدم المقتضي ح للحمل لما عرفت من عدم
المنافاة هنا ويمكن الجواب عنه بان مقتضى المطلق بحسب وضعه وان كان ما تقدم من المطالبة للطبيعة المذكورة الا انه
يرجع الى الاطلاق ايضا بدليل الحكمة وعدم البيان والمقيد لا يصلح بيانا للمطلق هنا لعدم التنافي بينه وبين دليل الحكمة والفرض عدم
منافاة مقتضى المطلق بشرط الاطلاق لمقتضى المقيد فلا يبقى مقتض للحمل والوجه عدم مزاحمة المقيد لدليل الحكمة هنا
بخلاف الواجبات كما تقدم في المقام الاول لان الوجوب العيني كما هو مقتضى الامر المتعلق بالطبيعة لا يمكن سريانه الى الافراد
ولو بدليل الحكمة لان الطبيعة اذا وجبت عينا ثبت التخيير في افرادها عقلا ولا ريب ان وجوب الافراد تخييرا ينافي وجوب
المقيد عينا كما هو مقتضى الامر بالمقيد ولذا يحمل المقيد ح بيانا للمراد من المطلق هنا بخلاف الاباحة والسببية لان اباحة
الطبيعة او سببيتها تستلزم اباحة كل فرد منها او سببيته والفرض عدم منافاة اباحة كل فرد عينا او سببيته لاباحة فرد
خاص عينا ايضا او سببيته حتى يحمل المقيد ح بيانا للمراد من المطلق لاجل مزاحمة مقتضى المقيد لدليل الحكمة فان قلت
هب عدم المنافاة من هذه الجهة الا ان مقتضى المطلق على مذهب السلطان هو كون المباح والسبب هو نفس الطبيعة
من دون ملاحظة الخصوصية ومقتضى المقيد كون المباح والسبب هي الطبيعة مع الخصوصية فالتنافي بين المطلق والمقيد
حاصل من هذه الجهة قلنا تعلق الاحكام بالطبايع باعتبار وجودها الا انها انما تتعلق بها باعتبار وجودها المطلق

لا باعتبار اشخاص الوجودات الخارجية مع ما يكتنفها من الخصوصيات ولا ريب ان سببية الوجود المطلق الشرعي
الافراد ينافي سببية شخص فرد خاص منه قلت انا نمنع كون الطبيعة من حيث هي منشاء الاثر ومعروضة للحكم اذ لا وجود
لها الا باعتبار وجود افرادها بل هي عين وجود افرادها وكذلك يتعلق الاحكام بالطبايع باعتبار وجودها المطلق ومنع كون
الوجود المطلق في حكم الطبيعة في عدم كونه منشاء الاثر ومعروضا للحكم لكون الاحكام والاثار متعلقة ببعض الوجودات
الخارجية واشخاصها فالحكم بسببية الطبيعة بمنزلة الحكم بسببية هذا الفرد وذاك الفرد الى اخر الافراد وكذا الاستشهاد
ثم عرفت عدم المنافاة بين الحكم بسببية الافراد والحكم بسببية فرد خاص ايضا ثم لو قلنا بكون الموضوع في القضايا الشرعية
هو الموضوع في القضايا الاولية اعني العنوان المرتب عليه الحكم في ظاهر الكلام وجعلنا الموضوع في القضايا الثانوية وهو
العنوان الكلي المنطبق على العنوان المذكور في الكلام لزم الحكم بالمنافاة وقد يتوهم ان المنافاة ثابتة لا يكون الموضوع في القضايا
الشرعية هي القضايا الاولية بان قلنا بكون الموضوع المحكوم عليه بالسببية في قوله تعالى احل الله البيع هو عنوان البيع
المذكور في الكلام بان كان هذا العنوان هو العلة التامة للنقل والانتقال فيتم انا لحكم بسببية بعض افراد البيع الخصوصي
كما اذا قيل احل الله السلف او الصرف مثلا وكان الموضوع المحكوم بالسببية في هذه القضية ايضا هو خصوص عنوان
السلف او الصرف فهو ينافي كون السببية هو عنوان البيع مطلقا واما لو قلنا بكون الموضوع هو العنوان الكلي المنطبق على
عنوان البيع مثل عنوان العقد في هذا المثال بحكم وجوب الوفاء بالعقود في الاية يكون الحكم بسببية البيع لاجل
انطباق هذا العنوان على عنوان العقد لا لاجل خصوصية هذا العنوان فكذلك في المثال احل الله السلف مثلا فلا يلزم تنافي
بينهما كما في اصلا والقضايا الشرعية والعرفية لم يثبت كون الموضوع فيها هو الموضوع في القضايا الاولية اذ الغالب
فيها كون الموضوع في الحقيقة هو العنوان الكلي وجعل الموضوع في ظاهر الخطاب هو العنوان الاخص انما هو لانطباق
العنوان الاعم عليه مثل ان الموضوع في قوله تعالى اقيموا الصلوة كانت هي الصلوة في ظاهر الخطاب الا انه يحتمل قريبا كون الموضوع
في الحقيقة هو عنوان المقرب الى الله ثم الموضوع في القضايا الشرعية العقلية هي العنوانات الاولية اذ العقل لا
يحكم بشيء الا على موضوعه الواقعي الذي به قوام الحكم عنده وقد تقدم الكلام فيه في بعض المباحث السابقة وبقي هنا
شيء وهو انهم قد اختلفوا في تعداد الاحكام الوضعية فقيل انها السببية والشرطية والمانعية وزيد عليها الصحة
والفساد وربما قيل بكون تمام الاحكام الطلبية ما هو يحمل الشارع وضعية ولكن المتيقن منها هي الثلاثة الاول والا
ظهر ايضا راجعة الى الشرطية لكون عدم المانع شرطا فنقول ح ان المطلق والمقيد اذا كانا من قبيل الاسباب فالكلام فيهما
على نحو ما تقدم فيحكم بكون كل من البيع والسلف مثلا في المثال المتقدم سببين للنقل والانتقال واما اذا كانا من قبيل
الشروط كما اذا امر بالستر في الصلوة وامر ايضا بالستر بغير الحرير فيتعين حمل المطلق على المقيد بمعنى حمل التقييد على كونه
شرطا للمطلق بان كان المقيد شرطا للشرط لا الاصل المامور به المشروط مطلقة ثم ذلك فيما لو تعدد المقيد لان لو قلنا

يكون

بكون المقيد شرطا للمطلق لا للاصل المامور به فلا يكمل بسقوط اصل التكليف ح فيجب اتيان الصلوة مع الستر المطلق
ولو كان بالحرير اذ غاية ما ثبت من التقييد كون المقيد شرطا في حال التمكن فيبقى المطلق على اطلاقه في غير حال الشرطية اما
ثبت من التكليف مختص بحال التمكن بخلاف ما لو كان شرطا للاصل المامور به اعني الصلوة بناء على كونها اسما للصحيح اذ لا
اطلاق للمامور به ح مع احتمال الشرطية في غير حال التمكن ايضا كما لا يخفى **المقام الخامس** فيما كان المطلق
والمقيد غير متنافيين بان كان احدهما مثبتا والاخر منفيا مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة ولا اشكال بل لا خلاف
ح في حمل المطلق على المقيد اما مع العلم باتحاد الحكم والسبب فواضح واما مع عدم العلم باتحاد الطلب فلا اشكال ايضا على
المختار من مذهب السلطان لا تقدم في المقامات السابقة ولا فرق فيه بين العلم باتحاد السبب وعدمه واما على مذهب
المشهور فلا اشكال ايضا بناء على عدم جواز اجتماع الامر والنهي واما بناء على جوازه فيشكل الحمل على مذهبهم بعلم
الحال ح كما استشكلناه في بعض المقامات السابقة لقرينة ظهور المطلق في الاطلاق على مذهبهم والفرض ايضا عدم منافاة
مطلوبية الطبيعة لمرجوحية خصوصية بعض الافراد وقد تقدم المنع من كون اتحاد السبب كاشفا عن اتحاد الطلب فورود الا
شكال بمعلوم اتحاد السبب اولى وكيف كان فربما اشكل بعضهم المقام بقوله اعتق رقبة ولا يجب عتق الكافرة وقد يكون
مثال المقام نظرا لعدم التنافي بينهما ليجب حمل احدهما على الاخر لعدم كون مطلوبية الطبيعة عينا منافية لعدم وجوب الفرد
لانه ان اريد من الوجوب المنفي الوجوب العيني فعدم التنافي واضح وان اريد الاعم من العيني والتخييري فلا ريب ان
المنفي ح هو الوجوب الشرعي للمطلق الناتج المنشاء من الشارع وعدم وجوب بعض الافراد شرعا عينا او تخييرا لا ينافي
وجوب الطبيعة عينا بحسب الشرع بان تجب الطبيعة عينا ولا يجب الافراد لا عينا ولا تخييرا او وجوب الافراد تخييرا
من قبل العقل من جهة وجوب الطبيعة لا ينافي نفي وجوب الافراد تخييرا من قبل الشارع اذ الوجوب التخييري الشرعي
يحتاج الى انشاء مستقل من الشارع ونفيه لا ينافي حكم العقل بوجوب الافراد تخييرا من باب المقدمة وكون الطبيعة
عين وجود افرادها على المختار لا يستلزم كون وجوب الطبيعة عين وجوب افرادها حتى ينافي وجوب الطبيعة نفي
وجوب افرادها لما قدمنا سابقا من مغايرة انشاء وجوب الطبيعة عينا بحسب الشرع لانشاء وجوب افرادها
تخييرا شرعا بحسب اللحاظ والاعتبار فان الشارع في امره بالطبيعة لم يلاحظها الا امرا بسيطا فيأمر بها وفي الامر
بالافراد تخييرا يلاحظ الافراد باعتبار اختلافها وتعددها فيأمر بها تخييرا فالاولى في التمثيل للمقام هو ما قدمناه
من قوله اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة ولا فرق في ذلك بين كون النهي تحريميا كما في المثال المذكور او تنزيهيا نحو
قوله صل ولا تصل في الحمام بناء على استفادة الكراهة الاصطلاحية منه ثم ان المنافاة الحاصلة بين الاثنين
في المقام انما كانت بالنسبة الى نفسهما بان كان التكليف الثابت بالنهي تكليفا نفسيا الا فيرد الاشكال وان
قيد المطلق في نحو قوله اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة وكذا قوله صل ولا تغصب وقوله صل ولا تصل في الحمام

وامثال ذلك انما هو بعد التكليف الثابت بذلك النهي فيكون المطلق مقيداً بحال علم المكلف بالغصب وكونه ملتفتاً اليه ومتمكناً من تركه ويحل بالالتفات عند عدم التمكن من ذلك ولذا حكموا بصحة صلاة ناسي الغصب او الجاهل بموضوعه ومن لم يتمكن من الخروج من المكان المغصوب وذلك لعدم توجه خطاب لا تغصب مثلاً اليهم واما اذا لم يكن كذلك بان كان النهي ارشادياً مثل قوله لا تصل ولا تقرأ العزيمة في الصلاة فحينئذ وجهان بل قولان من كون النهي فيه وارداً لبيان الحكم الوضعي اعني مانعية العزيمة من صحة الصلاة ولا ريب ان طلب ترك ايجاد المانع فرع تصور المانع وتقييد اصل المأمور به بعدمه حتى يطلب تركه فيه لكون الطلب متأخراً عن تصوره متعلقاً فيكون المأمور به مقيداً بعدمه مطلقاً سواء التفت اليه المكلف ام لا لكون اختصاص المانعية بصورة الالتفات والتمكن فرع كونها ناشئة عن الطلب المتأخر تأخر الطلب عن ذلك فتبطل الصلاة مع وجود المانع مطلقاً سواء التفت اليه ام لا ومن منع لزوم تصور المانع وتقييد المأمور به بعدمه قبل الطلب لجواز كون المانعية مستفادة من النهي بان تصور امراً ثم طلب تركه في الصلاة لا لاجل مبغوضيته في نفسه بل لاجل مبغوضيته في الصلاة فتستفاد منه المانعية فتختص بحال التمكن والالتفات وهذا الوجه هو الاقرب نعم لو كان النهي ارشادياً تم المانعية بصورتي التمكن والالتفات وعدمهما مع وضوح كون النهي حينئذ راجعاً الى تقييد الطبيعة بعدم وجود هذا المانع من حيث هي كما لا يخفى ثم ان هاهنا سؤالاً على القوم اورده بعض الفضلاء حيث انا في بحث دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات تمادى بعض في بحث المطلق والمقيد اتفاقهم على حمل المطلق على المقيد مطلقاً مثبتين او منفيين او مختلفين مع ان نزاع القوم هنا يعني في بحث دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات انما هو في ورود الجهة صحة اوفقاً الامر تسويه ام بجهة وعلى الاول يصير النزاع هنا في المطلق والمقيد وعلى الثاني يكون هذا اختلافاً في حمل النزاع كما اذا جعلنا النزاع ام من المطلقين ومن العامين من وجه فنقول انه يرد على القوم ايرادات احدها ان النزاع هنا في المختلفين يغني عن النزاع هناك في بحث المطلق والمقيد فيلزم تكرار العنوان وثانيها انهم ذكروا هناك في المختلفين اقوال الاشتراك وكرروا مع ذلك اتفقوا على الحمل في المختلفين في بحث المطلق والمقيد مطلقاً وعلى هذا الاتفاق ثم انه يظهر من الاشكال الثاني امور احدها كون نزاعهم في بحث دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات ناظراً ومنقولاً من اتفاقهم في بحث المطلق والمقيد على الحمل وثانيها كون دعوى الاتفاق في بحث المطلق والمقيد غلطاً ومنقوضاً بانه لا اجماع على الحمل في المختلفين وان من لم يقل بالفساد هنا لم يقل بالحمل هناك في المختلفين وثالثها كون النزاع في بحث المطلق والمقيد في غير المختلفين وان الاتفاق وادعاء الاتفاق كلاهما منصرفان الى غيرها وذكرها من باب الاستطراد ورابعها كون كلامهم في بحث دلالة النهي على الفساد في تحقيق وجود شرط حمل المطلق على المقيد وهو تحقق التنافي بينهما وعدمه حمل عليه وعدمه فمن قال بدلالة النهي على الفساد قال بوجود التنافي وتحقق شرط الحمل ومن نفى دلالته عليه نفى شرط الحمل واما في بحث المطلق والمقيد فاتفاقهم فيه على وجوب

الحمل

الحمل انما هو بعد التنزل وفرض وجود الشرط وخامسها كون النزاع في بحث دلالة النهي على الفساد بحسب الحكم الوضعي وفي بحث المطلق والمقيد بحسب الحكم التكليفي بمعنى ان اتفاقهم على اشتراط التقييد لتقييد المطلق بحسب الحكم التكليفي وكون نزاعهم في بحث دلالة النهي على الفساد في اقتضاء الفساد ولتباين المختلفين وعدمه هذا ملخص كلامه وحاصل مراده وهذا محكي الاستاد العلامة دام اقباله بما فيه تعاوره والسؤال المذكور على ما في الفصول فتمكن بما قدم ثم اجاب عنه بما تقدم من الجواب الثالث ولكنه يخير بباقي الاجوبة المذكورة اما الاول فلان ثانيها من التحمل المحض لبعد نسبة الخطاء اليهم كما لا يخفى واما الثالث فلوضوح عموم نزاعهم في هذه المسألة من المثبتين والمختلفين ومنع كون الثالث استطراداً كما ترى واما الرابع فلكون النزاع هنا ام بحسب الصغرى والكبرى ويشهد له ذكرهم من شرائط حمل المطلق على المقيد اتحاد السبب والتكليف كما سلفناه فلو كان النزاع هنا بحسب الكبرى خاصة لما حسن ذكر هذا الشرط لكان الانسب ح هو النزاع في حمل المطلق على المقيد على فرض التنافي بينهما مع ان بيان التنافي الى بحث دلالة النهي على الفساد وهذا كما ترى خلاف الظاهر كلامهم واما الخامس فلوضوح كون النزاع هناك من حيث الحكم التكليفي والوضعي اذ لا ريب في ان حكم حمل المطلق في قوله اعتق رقبة على المقيد في قوله لا تعتق كافرة بعدم اجزاء الكافرة ودعوى كون ذلك من لوازم دلالة النهي على الفساد من باب التنزل كما ترى اذ ليس في كلامهم اشعار بذلك والتحقيق في الجواب ان نزاعهم في دلالة النهي على الفساد فيما تعلق الامر بكلي وتعلق النهي ببعض افراده في ظاهر الخطاب كما هو موضوع الكلام في تلك المسألة انما هو في تعيين كون متعلق النهي في الحقيقة هو نفس الفرد حتى يكون مقيداً للامر المتعلق بالكلي او يوجب فساد هذا الفرد او كون النهي متعلقاً بامر خارجي هو الخصوصية لا نفس الفرد من حيث هو وان اتفاقهم هنا انما هو على فرض تعلق النهي بالفرد من حيث هو ويشهد له ما ذكرناه عنوان المسألة هنا بحمل المطلق على المقيد وهناك بدلالة النهي في العبادات مثلاً على الفساد وعدمها لكون الاول ظاهراً في فرض تعلق النهي بنفس الفرد لكون التقييد عبارة عنه بخلاف الثاني ففي العدول عنه اليه اشارة الى ما ذكرناه مضافاً الى ما سلفناه في بحث دلالة النهي على الفساد من ظهور كلام غير واحد منهم كالفاضل القمي وجمال العلماء في كون المدار في دلالة النهي على الفساد وعدمها على تعلق النهي بنفس الفرد او بامر خارج هو الخصوصية ويشهد له ايضاً اجماعهم على دلالة النهي على الفساد اذا كان متعلقاً بجزئيات المأمور به لان مقتضاه ما ذكرناه رجوع نزاعهم في غيره الى النزاع في تعلق النهي بنفس الفرد او بامر خارجي **المقام السادس** في المطلق والمقيد المنفيين مثل ان ظاهرت لا تعتق رقبة وان ظاهرت لا تعتق رقبة كافرة ولا اشكال بل لا خلاف في عدم جواز حمل المطلق على المقيد هنا لعدم التنافي بين عدم جواز عتق جميع افراد الرقبة وعدم جواز عتق خاص ايضاً وانما الاشكال فيما اشار اليه الشهيد من ان المثال المذكور كون من قبيل العام والخاص دون المطلق والمقيد لكون النكرة في سياق النفي مفيدة للعموم فلا يكون مثالاً للمقام ومنه مثله الحاجبي حيث قال وان كانا منفيين عمل بهما مثل لا تعتق مكاتباً ولا تعتق مكاتباً كافراً واورد عليه المحقق

وانت تعلم ان هذا من تخصيص العام لا من تخصيص المطلق انتهى ولذا جعل صاحب المعالم من المثال المذكور اي المعرف باللام فمثل بقولنا في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب ولا تعتق المكاتب الكافر بغية ان يكون اللام للعهد الذهني وفي الاستغراق بعدم اجزاء شيء من الافراد وما ورد عليه السلطان من ان مثال المطلق لا تعتق مكاتبا ما من المكاتبات على سبيل البدل والاحتمال من غير قصد الاستغراق والعموم ويكفي لامتثاله عدم عتق فرد واحد من المكاتبات فقط يحتاج ان يقال لا تعتق مكاتبا كافرا بيان لهذا الفرد المنفي فمن اين يحصل الحكم بعدم اجزاء اعتاق المكاتب اصلا كما قالوا في حكم هذه المسئلة سيما مع اعتبار مفهوم الصفة في قولنا لا تعتق مكاتبا كافرا فانه يدل على جواز عتق غير الكافر انتهى واورد الفاضل المحشي ايضا بان ما ذكره في الغاية في التنبيه بعدم الاستغراق لكون المعرف باللام اذا اريد به الاشارة الى المعهود الذهني في حكم النكرة فاذا توجه اليه النفي يفيد العموم فيبقى الاشكال ح على حاله بخلاف ما لو كان اللام للاستغراق لكون العام المنفي مفيدا لنفي العموم ولا ريب ان نفي العموم اقرب الى المطلق من عموم النفي ثم انه صحح مثال الاكثرين بارادة الجنس بحمل التنوين على تنوين التمكن ومثال صاحب المعالم بحمل اللام على الجنس حيث قال ولا حاجة الى جعله من باب العهد الذهني مع انه ايضا في معنى النكرة ولا يندفع الاشكال اذ لا كلام في تعقل انه مع حمل التنوين على التنكير واللام للعهد الذهني فالنفي يفيد العموم بالمطابقة لكون نفي فرد ما يفيد العموم لعدم صدقه اي النفي ح مع وجود الافراد في الوجود واما مع ارادة الجنس بحمل التنوين على التمكن واللام للاشارة الى الماهية فيكون اللفظ ظاهرا في العموم لكون المعنى المطابقي ح هو نفي الجنس والعموم لازمه وكيف كان فيرد على السلطان منع ما افاده من كون المقيد ايضا المطلق اذا اريد العهد الذهني من اللام لما عرفت من كون المعرف كالنكرة في حكم النكرة فاذا توجه اليه النفي يفيد عموم السلب فيكون المثال من قبيل العام والخاص وقد عرفت انه لا مخلص الحاج فيرد على الفاضل المحشي اولا انه قد ارتضى بما وجه به المثالين فيها اظهر من اصل الاشكال لكون نفي الجنس نصا في العموم باعتراف منه وهو بخلاف النكرة المنفية لكونها ظاهرة فيه ولذا قيل ان نفي الجنس اشمل من النكرة المنفية وثانيا ان ما ذكره من كون توجه النفي الى المعرف بلام الاستغراق مفيدا لنفي العموم لا يخلو من مناقشة بل منع لان الظاهر هو الفرق بين ما كان المنفي هو لفظ كل وبين ما كان المعرف بلام الاستغراق لكون النفي في الاول مفيدا لنفي العموم وفي الثاني لعموم النفي والفارق هو العرف ولاحظ قوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد ونحو ما لقيت اليوم العلماء ونحوها اذ لا يفهم منها عرفا الا عموم النفي بخلاف قولنا ما لقيت كل العلماء اذ لا يفهم منه الا نفي العموم ولعل السر في ذلك ان المنفي اذا كان هو لفظ كل يكون العموم قيدا زائدا في الكلام فيتوجه اليه النفي فيتقيد نفيه بخلاف ما لو كان المنفي هو المعرف بلام الاستغراق لان افادة اللام العموم ليست بالمطابقة بل اللام انما تدل على تعريف الجنس وحيث لا عهد فيستفاد منه عرفا ارادة الجنس في ضمن جميع الافراد فيكون دلالتها على العموم بالملازمة العرفية فاذا توجه اليه النفي يفيد نفي ما دل عليه مدخوله بالمطابقة فيفيد نفي الجنس الذي يلزمه عموم

النفي

النفي ولا يبقى فرق ح في افادة عموم النفي بين كون اللام في المعرف المنفي للجنس او الاستغراق وثالثا ان ما تخيله من الفرق بين كون المنفي هو اسم الجنس او المعرف بلام الجنس وبين كونه نكرة او معرفا بلام العهد الذهني بكون الاول من قبيل العام والثاني من قبيل المطلق واضح السقوط لكون العموم في المثالين مستفادا بالملازمة كما لا يخفى وينبغي التنبيه على امور

الاول انه حيث حملنا المطلق على المقيد في المقامات المتقدمة فهل يجوز العمل بالمطلق مع التمكن من المقيد بايجاد الفرد غير المقيد وان عصى بترك القيد في الواجبات اولا الاقرب هو الثاني لفرض انحصار التكليف في المقيد مع التمكن منه فلا يشرع الاتيان بغيره لفرض انحصار مطلوبية المطلق في ضمن المقيد خاصة حين التمكن منه نعم يجوز الاتيان به من باب التسامح في ادلة السنن ولكن لا من باب المسامحة في السند اذ الكلام في المقام بعد الفراغ من اعتبار المطلق والمقيد سندا ولا من باب المسامحة في الدلالة اذ لا ثمرة لها مع عدم جواز المسامحة فيها وان تخيلها بعضهم بل من باب الاحتياط والاحتمال العقلي الذي هو مورد الادلة على المسامحة لان ظاهر الدليل وان كان هو مطلوبية المطلق في ضمن المقيد خاصة حين التمكن منه الا انه يحتمل عقلا بقاء المطلق على اطلاقه وعدم تقييده بالمقيد في نفس الامر فيشرع الاتيان بالمطلق في ضمن غير المقيد من افراده لكن بداعي احتمال المحبوبية في نفس الامر لا بنية المامور به في الظاهر ايضا لا خلاف فيه كما لا يخفى وهذه المسئلة كثيرة التفريع في الفقه مثل جواز اتيان الادعية المأثورة بعد التكبيرات السبع المستحبة في افتتاح الصلوة وجواز الاتيان بالتكبير في مواضع استحبابه في الصلوة من دون رفع اليد الى حذاء الاذنين او رفع اليد من دون ضم الاصابع او قراءة الزيارة الجامعة من دون غسل وهكذا **الثاني** انه اذا ورد مطلق ومقيد وتعذر المقيد فقد تقدم الكلام في تعين العمل بالمطلق وعدمه في تضاعيف الكلام في المقامات المتقدمة وحاصله تعين العمل به اذا كان المقيد مامورا به بالامر النفسي او الغيري وعدم جوازه اذا كان مامورا به بالامر الارشادي فراجع ما قدمناه في المقام الرابع منه **الثالث** انه اذا ورد مطلق ومقيد وكان للمقيد بدل عند تعذره فاذا دار الامر بين البدل الناقص والبدل الكامل كالوضوء الناقص بغسل تمام اعضائه فدار الامر بين الوضوء الناقص والتيمم فهل يقدم البدل الناقص او البدل التام وتحقيق الحال انه ان كان البدل الناقص ثابتا باطلاق الامر بغسل البدل مثل اطلاق الامر بالوضوء الشامل للتام والناقص يتعين تقديم البدل الناقص لان اطلاق الامر بالوضوء المقيد بغسل تمام الاعضاء ان امكن امتثاله والا تعين الاتيان بالناقص لما تقدم في بعض المقامات المتقدمة من تعين العمل بالمطلق عند تعذر قيده ولا يصدق ح تعذره البدل حتى يجب الاتيان ببدله وان كان البدل الناقص ثابتا بدليل الميسور ونحوه فالظاهر انه كذلك ايضا لكون الناقص عند جامعا لفقد اطلاق الامر بحكم قاعدة الميسور فلا يصدق معه تعذر البدل ايضا **الرابع** انه اذا ورد على المطلق قيدان وتعذر احدهما لا بحيث لا يمكن الجمع بينهما فان كان لاحدهما بدل عند تعذره دون الاخر كالامر بالصلوة المقيد بالطهارة من الخبث والحدث لكون التيمم بدلا من الطهارة من الحدث فهل يجب الاتيان بالبدل وترك الاخر او يتخير

بينه وبين الاتيان بالابدال وترك ما لا بدل له مع اتيان بدله في المثال المذكور اذا كان مع المكلف من الماء مقدار ما
يكفي الوضوء او ازالة الخبث فهل يجب الوضوء وترك ازالة الخبث او يتخير بينه وبين ازالة الخبث واتيان الصلوة مع
التيمم مقتضى القاعدة عند دوران الامر بين التعيين والتخيير في طريق الطاعة هو الاخذ بمحتمل التعيين اخذا بقاعدة
الاشتغال لتحصيل اليقين بالخروج من عهدة التكليف وان لم يكن لاحدهما بدل كالصلوة المشروطة بالساتر الطاهر
وعدم كونه من غير ماكول اللحم ودار الامر بين اتيان الصلوة في الساتر النجس او في الساتر من غير ماكول اللحم او اتيانها عاريا
فالمرجح اتيانها عاريا وكما يظهر من الشهيد في البيان وجوب الاخذ بالوصف وهو القاعدة اذا كان القيدان
من قبيل ما كان شرط الصلوة بالساتر ويكون الساتر طاهرا فيجب اتيان الصلوة في الساتر النجس والا فالتخيير واختار شيخنا
في الجواهر بكونه وجها اختياريا واستحسنا امضا وليس كذلك لما قدمنا سابقا من انه اذا ورد على المطلق قيدان فالمتيقن الذي
هو شرط في جميع الحالات فعلا انما هو يرجع الى القيد الاخير في الكلام بمعنى كون الممكن معتبرا بالنسبة اليه اولا وبالذات
ثم بالنسبة الى غيره فان تمكن من الجمع فهو والا فيسقط التكليف بالقيد الاخير ويجب اتيان المامور به مع باقي الشرائط
وفي المثال حيث كانت الصفة متاخرة من موصوفها فيسقط التكليف عنها في محل الفرض ويجب اتيان الصلوة في الثوب
النجس هذا ولكن الانصاف ان هذه التدقيقات لا يمكن ابتناء خطابات الشرع المبتنية على فهم العرف عليها لعدم تفرقة
اهل العرف في التقييد بين الموصوف والصفة وغيرهما كما لا يخفى فالحق ما عليه الفقهاء من التخيير بين الصلوة في الثوب النجس
وبينها عاريا نادرا بل يفصل في المقام بان القيد الوارد على المطلق لا يخلو اما ان يكون ثابتا بقاعدة الاشتغال او بالبيان
الفعلي من الامام عليه السلام او بانصراف المطلق الى الافراد الشايعة او بالتقييد اللفظي فان كان التقييد ثابتا بالاشتغال
كما يظهر من الفاضل القمي حيث تمسك في حمل المطلق على المقيد بقاعدة الاشتغال وفي حكمها اثباته بالبيان الفعلي
اذ كون الفعل مقيدا للمطلقات لا يخلو من تامل لاختلاف الاخبار البيانية في باب الوضوء والصلوة وغيرهما واشتمالها
على المستحبات كما قدمناه في مبحث الصحيح والاعم فتقييد المطلقات بهذه الاخبار البيانية لا يسع الاصحاب الاخذ بالقدر
المتيقن كما لا يخفى فاذا دار الامر بين هذا القيد الثابت بقاعدة الاشتغال او البيان الفعلي وبين قيد اخر ثابت بدليل
لفظي ولم يمكن الجمع بينهما فلا بد من الاخذ بالثابت بالدليل اللفظي لعدم مقاومة ما ثبت بالاشتغال لما ثبت بالدليل
اللفظي لكون الاول ثابتا في مورد الجهل بالواقع والثاني كاشفا عن نفس الواقع وان كان ثابتا بالانصراف فلا بد من ملاحظة
المذاهب في انصراف المطلقات الى الافراد الشايعة فان كان من باب الاشتغال كما عرفته من الفاضل القمي فالامر كما عرفت
وان كان من باب العرف فان كان من قبيل تعدد الدال والمدلول كما يريد بعضهم فمع دوران الامر بين هذا القيد والقيد
الثابت بالدليل اللفظي يتعين الاخذ ايضا بالثابت بالدليل اللفظي لكون المطلق على هذا القول بعد تقييده بالافراد الشايعة
فاذا تعذر احدهما بقي القيد الاخر من الطبيعة فيجب اتيانها في ضمن القيد الثابت بالدليل اللفظي بخلاف ما لو جعل الانصراف

بهذا القيد وترك ما هو ثابت باللفظ الا انه يوجب ترك المطلق بناء على كون المراد منه المقيد على وجه الخصوصية لكون
المطلق مجازا كما يسبب ترك قيدها المطلوب في ضمنه وان كان القيد ثابتا بالدليل اللفظي ودار الامر بينه وبين مثله ولم
يمكن الجمع بينهما فهو على التخيير في ايجاد المطلق في ضمن اي منهما اراد **الخامس** انه اذا ورد مقيدان متضادان متعارضان
على مطلق واحد سواء كانا مثبتين او منفيين مثلا ان قيل ان ظاهرت فاعتق رقبة ثم قيل ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة
وقيل ايضا ان ظاهرت فاعتق رقبة كافرة او قيل بعد ورود المطلق ان ظاهرت فلا تعتق رقبة مؤمنة وان ظاهرت فلا
تعتق رقبة كافرة فالتحقيق في مثل ذلك ان يقال ان المقام لا يخلو اما ان يكون القيدان المذكوران في كلام قطعي الصدور
كالكتاب والسنة المتواترة او في كلام ظني الصدور اما الاول فلا ريب انه لا سبيل فيه الى الرجوع الى المرجحات السندية
لفرض قطعية السند الا الى الحكم بالتخيير الشرعي كما توهم بعضهم لاختصاص مورده ايضا بالاخبار الظنية الصدور فلا بد
من رد الخطابات الثلثة الى العرف وتقديم ما هو اقوى دلالة واظهر منها وان لم يكن احدها اظهر من الاخر فلا يبعد ان
يكون المرجع عند اهل العرف بعد ملاحظة تعارض القيدين وعدم اجتماعهما هو نفس المطلق وان لم يثبت ذلك من العرف
فلا بد من الرجوع الى مقتضى القواعد والاصول واما الثاني ففيه وجوه ثلثة الاول ما حكي عن بعض المعاصرين من الحكم بتساقط
القيدين والرجوع الى مقتضى الاصل الذي هو المطلق في المقام وفيه نظر لان القيدين كما يعارض احدهما الاخر كذلك يعارضان
المطلق ايضا فلا وجه للحكم بالتساقط والرجوع اليه مع انه لا بد اولا من ملاحظة المرجحات السندية ولا ثم الحكم بالتخيير مع فقد
المرجح لا الحكم بالتعارض والتساقط **الثاني** ما يظهر من بعضهم من كون التعارض بين المطلق والمقيدين في المقام من
قبيل تعارض المتباينين لفرض استيعاب القيدين المطلق وقد قربه في محله كون التعارض بين العام والخاص المستوعب له
من قبيل تعارض المتباينين والحكم فيه هو الرجوع الى المرجحات السندية ومع فقد المرجح فالتخيير **الثالث** انه لا بد اولا من
ملاحظة المرجحات السندية في الدليلين المثبتين للقيدين فان وجد مرجح مع احدهما يؤخذ به ويقيد به المطلق لانه مع
الاخذ باحد القيدين وترك الاخر يرجع التعارض بين القيد الماخوذ والمطلق الى تعارض المطلق والمقيد الواحد والحكم
فيه هو البناء على تقييد المطلق والحمل على المقيد وان لم يوجد مرجح مع احدهما فالتخيير الشرعي المستفاد من الاخبار وتقييد
المطلق بالمختار منهما فالمكلف من القيدين ولا يبعد ان يكون بناء الفقهاء على هذا الوجه كما لا يخفى **السادس** انه لا خلاف
في حمل المطلقات على ارادة العموم منها فيما ورد لبيان الاطلاق ولكنهم اختلفوا في وجه الحمل على العموم وانه من باب السراية
او العرف او الحكمة على اقوال فقيل انه من باب السراية واول من صرح به هو الفاضل القمي وتبعه بعض العلماء وجماعة من
المتاخرين ورد بان ما يرجع الى بعض من تقدم على الفاضل المذكور لكن لا اعتبار به لمن تقدم عليه وكيف كان فالوجه فيه كون الحكم
العارض للطبيعة عارضا للافراد لان الطبيعة عارضة للافراد وعارض العارض عارض لذلك الشيء فلا بد ان يكون الحكم
عارضا لجميع الافراد لا محالة قال الفاضل القمي في مبحث المفرد المعرف باللام اعلم انا وان ذهبنا الى ان اللفظ لا يدل على

العموم لكنه لازم ما التزمناه من كونه حقيقة في تعريف الجنس ان الحكم اذا تعلق بالطبيعة من حيث هي فالمفروض انها لا تنفك
من شيء من افرادها فيثبت الحكم لكل افرادها والقول بان الطبايع انما تصير متعلقة للاحكام باعتبار وجودها لا باعتبار الذهني
بل الطبايع بنفسها تصير متعلقة للاحكام وتتصف بالحسن والقبح انتهى موضع الحاجة وكذلك غيره يعلم امكان سراية الحكم
من الاحكام الى الافراد مثل قولنا الانسان نوع لان النوعية انما تعرض الطبيعة باعتبار وجودها الذهني دون الخارجي
لعدم صلاحية الفرد الانسان بالنوعية وكذا الطبايع الواقعة في حيز الاوامر لما قدمناه سابقا من عدم امكان سراية الوجوب
العيني للطبيعة الى افرادها وكذلك قولهم الرجل خير من المرأة لان المقصود منه بيان خيرية احدى الطبيعتين مع عدم سراية
الحكم المتعلقة بها الى جميع افرادها والا لاستلزم الكذب كما لا يخفى هذا بالنسبة الى القضايا الطبيعية التي يتعلق الحكم
فيها بها من حيث هي واما القضايا التي يتعلق الحكم فيها بالطبيعة من حيث وجودها فيرد النقض فيها الينا من جهة المطلقات
الواردة لبيان حكم افراد لا خلاف في عدم افادتها العموم وان ما يستفاد منها انما هو تعلق الحكم بالطبيعة باعتبار الوجود
في الجملة ولو ثبت الملازمة المذكورة فلا ايمان لا يفرق بين هذه القضايا وغيرها بل الايمان لا يفرق بين الانشاء والاخبار
مع ان تعليق الحكم بالطبيعة في مقام الاخبار مثل جاء رجل لا يفيد العموم بامر ان من الفاضل المذكور وقال سيدنا الاستاد دام ظله
ادام الله ظله لو تركنا قدماء الاذهان لاحتمل ان الفاضل المذكور يدعي كون المطلق موضوعا للطبيعة بشرط الاطلاق فكنت
لا اورد عليه ما تقدم من موارد النقض ولكن لما رايت ذهابه الى مذهب السلطان وتصريحه باشتراكه مع غيره من كون المطلق
موضوعا للطبيعة المهملة فاوردت عليه ما عرفت وحيث قد التفت بعض من شارح التجريد للفاضل المذكور الى فساد
القول بقضية السراية فعدل عنه وسلم العموم وتمسك له بالعرف نظرا الى ان الغالب في المطلقات لما كان ارادة العموم
فينصرف الفرد المشكوك فيه اليه في العرف والعادة وذهب جماعة الى كون استفادة العموم من المطلقات بمعونة الخارج لا
من اللفظ وهو دليل الحكمة ولعل هذا هو المشهور فيما بينهم واول من صرح بهذا هو المحقق حيث قال ما حاصله ان المطلق
يفيد الاستغراق بقرينة الحال اذا ورد في كلام الحكيم ولم يكن هناك عهد ثم انه حيث اكتفى بهذا المقدار من البيان الاجمالي
من دون اشارة الى مقدمات الحكمة فاشار صاحب المعالم الى تفصيله لذلك فقال اعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام
الشرعية غالبا على ارادة العموم حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا وقوله عليه السلم اذا كان الماء
قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على
الكليات باعتبار وجودها كما علم انتفاع فاما ان يراد البعض الحاصل بجميع الافراد او بعض غير معين لكن ارادة البعض
ينافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم تنجيس مقدار الكر من بعض المياه الى غير ذلك من
موارد استعمالها في الكتاب والسنة فتعين في هذه كلها ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار من تنبه لذلك من متقدمي الاصحاب
سوى المحقق قدس سره فانه قال في اثر هذا البحث ولو قيل اذا لم يكن ثمة معهود وصدر من حكيم فان ذلك قرينة حالية

تدل على الاستغراق لم ينكر ذلك انتهى وقد اشار في كلامه هذا الى اربع مقدمات الاولى كون الاحكام متعلقة بالافراد
دون الطبايع والماهيات لامتناع ارادتها الثانية كون ارادة البعض المعين عند الشارع منه غير معين عندنا مستلزمة
للاغراء بالجهل الثالثة كون ارادة فرد غير معين عند المتكلم وعندنا خالية من الفائدة الرابعة وهي نتيجة المقدمات
المذكورة تعين ارادة الجميع وهو معنى الاستغراق والعموم وقد اورد على كل واحدة من هذه المقدمات الاربعة اما
على الاولى فيمنع عدم امكان تعلق الاحكام بالطبايع بل متعلقها هي الطبايع كما بينه المحقق القمي واما على الثانية فيمنع
ارادة البعض المعين عند المتكلم وغير معين عند المخاطب مطلقا وانما يسلم قبحها اذا تاخر البيان عن وقت الحاجة واما اذا
تاخر عن وقت الخطاب خاصة فلا قبح فيه اصلا مضافا الى ان المقام ربما يقتضي الاجمال دون البيان والتفصيل كما في
قوله عليه السلم عليكم ان تسئلوا وليس علينا ان نجيبكم واما على الثالثة فيمنع خلو ارادة فرد ما عن الفائدة لصحة ان
يقال احل الله بيعا من البيع في مقابل من توهم حلية جميع البيع او حرمتها واما على الرابعة فبانا اذا فرضنا الاشتراك
على العرف نادوه بما منها العموم من دون ضميمة المقدمات المذكورة فهو يكشف عن دلالة اللفظ بنفسه من دون ضم
الى ترتيب المقدمات المذكورة فيلغو اعتبارها ولو لم يفهموا منها العموم فلا ريب ان المقدمات المذكورة لا تصلح
قرينة على ارادة العموم وانفهامه من اللفظ لكونها من الامور العقلية الخفية على اهل العرف اذ معرفة كون متعلق
الاحكام هي الطبايع او الافراد من خواص الخواص دون اهل العرف الذين لا يمكن الا ان يلقى في اوايل العقول
الخطابات الشرعية واردة على متفاهمهم لا على الامور النظرية العقلية فلا يجدي ترتيب المقدمات المذكورة مع
كما لا يخفى مع تسليم معرفتهم تلك المقدمات فلا ريب في فهمهم العموم من دون التفات الى تلك المقدمات بل انه
من ليست له قوة تصور المعقولات كالصبي المميز والمجنون فكيف يبتني فهم العموم على الالتفات الى تلك المقدمات
ومعرفتها فضلا عن تنقيحها هذا ويمكن دفع جميع الايرادات المذكورة اما الاولى فبان المراد من تعلق الاحكام بالطبايع
تعلقها بها من حيث هي مع قطع النظر عن وجوداتها الخارجية فهو ممتنع اذ الطبايع من حيث هي ليست بموجودة بل هي
عين افرادها وان اريد تعلقها بها باعتبار وجوداتها الخارجية فهو عين ما ذكره الخصم واما الثانية فبان دعوى ان
الاغراء بالجهل انما يلزم لو تاخرت القرينة عن وقت الحاجة دون الخطاب وان المقام ربما يقتضي الاجمال دون البيان
مدفوع بمنع ذلك لان الغالب في الخطابات كون مقام الخطاب مقام الحاجة وان كون المقام مقتضيا للاجمال نادر لا يحمل
الخطابات المتعارفة عليه لان الكلام في المقام انما هو في حمل المطلقات على العموم في مقام العمل وعدمه ولا ريب في كونه مقام
الحاجة واما الثالثة فبان احتمال كون المراد من الخطاب بيان فرد ما في مقابل توهم ثبوت الحكم لجميع الافراد مما لا يلتفت اليه
في الخطابات المتعارفة ولو كان المراد ذلك فلا بد من التصريح بما يدل على اثبات الحكم لفرد ما لا لازم لثبوت التخيير فيه
بين الافراد لا معنى له في الوضعيات حادث ثم انا نتم في التكليفيات خاصة واما الرابع فيمنع خفاء المقدمات المذكورة

على اهل العرف اذ عمدتها انما هي مسئلة تعلق الاحكام بالطبايع او الافراد ولا ريب ان الاحكام عند اهل العرف انما تترتب اما على الطبايع باعتبار وجودها الخارجي واما على نفس الافراد وان لم يتفطنوا على التعبير عن ذلك بهذه التعبيرات ولذا لو امرت عبدك بشراء خبز او لحم لا يذهب ذهنه الا الى هذه الافراد الخارجية وكذا ساير المقدمات المذكورة ففهمهم العموم من المطلقات انما هو باعتبار ركون هذه المقدمات في اذهانهم وان لم يلتفتوا الى تفصيلها ولذا يفهم العموم الصبي والمجنون ايضا مع انه لو كان متعلق الاحكام هي الطبايع لما تم دعوى انصراف المطلقات الى الافراد الشايعة لعدم انفكاك الحكم المتعلق بالطبيعة منها وقضية الانصراف انما هي مبنية على تعلق الاحكام بالافراد بجواز انصراف الذهن عند الاطلاق عنها نهاية الكلي الى الافراد الشايعة وقد التفت الفاضل القمي ره الى هذه الشبهة حيث قال في مقام الى وقوع النكرة في سياق النفي في مقام الفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فان العموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة من حيث هي وهذا انما الوقوع في معرض الامتنان والوقوع في كلام الحكيم وامثال ذلك مما يستفاد منها العموم وليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج ولذلك تحملها على الافراد الشايعة لانها هي مورد الاستعمال في الاطلاقات وخروج كلام الحكيم عن اللغوية بمجرد ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فانها تشمل الافراد النادرة وقد نقل القول بعدم شمول العام ايضا للافراد النادرة ثم استقرب عدم شمول المطلق للافراد النادرة وعدم شمول العام للافراد التي في غاية الندرة وان كان شاملا للافراد الغير الشايعة ايضا وقال ويشكل الاشكال فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة فان الطبيعة لا تنفك عن واحد من افرادها فيشمل الافراد ايضا الا ان يقال ان كان الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها في ضمن الوجود الغالب فتامل لنا لا نسلم ان هذا يجري من القول بكون الطبايع متعلقة للاحكام كما اشرنا اليه انتهى وما سلم ان مقتضى تعليق الحكم على الطبيعة وان كان سرايته الى جميع الافراد الا ان الحكم في نظر اهل العرف لما كان غالبا متعلقا بالطبيعة من حيث الوجود يصح دعوى الانصراف من هذه الجهة كما عرفت وهو لا ينافي دعوى كون متعلق الاحكام في الواقع هو الطبايع من حيث هي ولكنك خبير بان قضية الانصراف المسلمة فيما بينهم اقوى شاهد لكون متعلق الاحكام في انظار اهل العرف اما الطبايع باعتبار الوجود او نفس الوجودات الخارجية ولا داعي الى توجيه ذلك بالايتاء وتعلق الاحكام بالطبايع بحد فهم العرف سيما بعد ما عرفت من ان الحق هو كون متعلقها الطبايع باعتبار الوجود في نفس الامر ايضا كما لا يخفى والحاصل ان الايرادات التي اوردها على المقدمات التي ذكرها صاحب المعالم غير تامة الورود كما عرفت نعم يرد على مقدمته الثانية منع ما ادعاه من كليتها انه لو كان المراد من المطلق فرد معين عند الشارع غير معين عندنا لزم الاغراء بالجهل لانه لو كان الخطاب واجدا للشرائط يجب للمتكلم القاء الخطاب اليه مطلقا من دون تقييده بوجود هذا الشرط بان يقول المستطيع يحج من دون ان يقيده بقوله ان استطعت ولا ريب ان الطالب يفهم منه كونه مكلفا بالحج مطلقا بالا

الدليل

الدليل مع كون مراد المتكلم فردا معينا من الحج مجهولا للمخاطب ولا يلزم منه الاغراء بالجهل وبالجملة ان صاحب المعالم يشترط في العمل بالمطلقات اربع مقدمات عقلية بحيث لو تخلفت احديها لا يجوز العمل بها ونحن نورد عليه بانه يثبت بناء عليهم في العمل بالاطلاق مع انتفاء المقدمة الثانية من مقدماته فيظهر عدم تمامية ما ذكره من دليل الحكمة العقلية المبنية على المقدمات المذكورة فالاولى ان يقال ان العمل بالمطلقات والحكم بعمومها انما هو لاجل دليل الحكمة العرفية دون العقلية بمعنى استقرار بناء العرف على حمل المطلقات على العموم فيما لو لم يكن العموم مقصودا بان كان المقصود من المطلق فردا معينا عند الشارع مجهولا عندنا لزم الاغراء بالجهل في غالب الموارد وان لم يلزم في خصوص هذا المورد فنقول في تقرير هذه الحكمة ان الاحكام انما هي متعلقة بالطبايع باعتبار الوجود او بنفس الافراد فحينئذ ان كان المقصود فردا معينا عند الشارع مجهولا عندنا لزم الاغراء بالجهل غالبا وارادة فرد ما خالية عن الفايدة وفي مثل ذلك قد استقر بناء اهل العرف واللسان على حمل المطلق على العموم وربما يتوهم تأييد كون الحمل على العموم من باب السراية دون الحكمة بانه لو كان من باب الحكمة فلا بد من حمل المشترك على جميع معانيه اذا وقع في كلام الحكيم الوارد في مقام البيان لتمامية دليل الحكمة فيه ايضا اذ لو كان المقصود احد المعاني المعين عند المتكلم المجهول عند المخاطب لزم الاغراء وارادة احد المعاني لا بعينه خالية عن الفايدة فيتعين ارادة الجميع على نحو ما ذكر في المطلق وفيه ان الفرق بين المشترك والمطلق واضح اذ المطلق مبين بالذات والاجمال انما يعرضه بارادة بعض افراده المعين عند المتكلم دون المخاطب والمشترك مجمل بالذات ما لم يتبين المراد بالقرينة وحيث قد عرفت ان المعتبر في الحكمة هي الحكمة العرفية دون العقلية فنقول ان بناء العرف انما استقر على الحمل على العموم فيما كان في اللفظ مقتضى العمل في الجملة دون ما هو المجمل بالذات نعم ربما يحمل المشترك على ارادة العموم بقراين خارجية مثل تطابق الجواب بالسؤال في مسئلة ترك الاستفصال فتامل ثم ان مقتضى دليل الحكمة الذي ذكروه في كتبهم الاصولية حمل المطلق على العموم الاصولي الشمولي واقع كما في المفرد المعرف بلام الجنس والنكرة المنون بتنوين التمكن وقد مر جوابه ايضا واما افادة العموم البدلي في مثل النكرة بان كان حملها على ارادة العموم ونفي احتمال ارادة فرد معين عند المتكلم بحسب مقتضى دليل الحكمة فلم يظهر من كلماتهم ولكن الظاهر انه كذلك ايضا لان رفع احتمال فرد معين عند المتكلم مجهول عندنا من النكرة واثبات جواز الاجتزاء بكل فرد انما هو بحسب مقتضى المقدمات المذكورة نعم ربما يظهر من الفاضل القمي ره في مبحث الجمع المنكر كون حمل النكرة على العموم البدلي بواسطة اصالة البراءة عن الزايد بعد اتيان فرد ما اي فرد كان وفيه ما لا يخفى اذ الدليل الفقاهتي لا يصلح ان يكون مبينا للدليل الاجتهادي حتى يكون عمومه بواسطته وهو واضح

المقصد الخامس في المجمل والمبين

في المجمل والمبين

اما المجمل المجمل لغة هو المجموع من قولهم اجملت الشيء اجمالا اي جمعته من غير تفصيل كما في المصباح ولكن الظاهر انه ليس المجمل بمعنى المجموع بل ما فيه نوع ابهام مثل جملة الحساب فلا يقال لجماعة الناس مثلا وعن قول المستفيد ما المجمل وفي الاصطلاح عرف بتعاريف اخصرها واسدها ما هو المشهور من انه ما لم يتضح دلالته او ما كان دلالته غير واضحة او ما احتمل احتمالين متساويين وهذه

المحدود وهادم تسلم من ارادة الا انها استدعي غيرها والامر فيهما سهل والذي ينبغي ان ينبه عليه ان المجمل والمبين هاهنا
من صفات اللفظ كالعام والخاص والمطلق والمقيد او هما كما يقعان صفة اللفظ كذلك يقعان صفة للفعل والترك والتقرير
والمشهور بين العلماء هو الثاني بقرينة تمثيلهم المجمل بالقول والفعل مثل صلوة الامام المرددة بين الوجوب والاستحباب
ونحوها وتقسيمهم اليهما وربما يظهر من الشيخ كونهما من صفات اللفظ حيث قال المجمل في الاصطلاح عبارة عن كون
اللفظ بحيث يفهم منه معنى مع احتمال ارادة غيره منه احتمالا مساويا ثم قال وقال بعض العلماء هو اللفظ الذي لا يفهم منه
عند الاطلاق شيء وظاهر هذا القائل ايضا كونهما من صفات اللفظ خاصة وقد اورد عليه استقرار الاصطلاح على كونهما صفتين
للاعم بعدم انعكاس الحد بخروج الفعل والترك والتقرير عنه مع شمول المحدود لها اقول ان ثبت كونهما صفتين لما من
شأنه الدلالة والبيان من القول والفعل مثلا فلا مشاحة فيه والا فالظاهر انهما بعد نقلهما من معناهما اللغوي يختصان
بالقول لعدم كون الفعل مثلا من شأنه الدلالة على المعنى الا اذا اقترن بما يدل على وجه وقوعه من اباحة او استحباب او
وجوب فهو الدال في الحقيقة والا فليس في نفس الفعل اقتضاء البيان اصلا والمتبادر منهما المستندة الدلالة اليه
اما صلوة كما في المبين او بعد وقع اجماله كما في المجمل مثل المشترك لاستناد الدلالة بعد قيام القرينة على ارادة احد معانيه اليه
دون القرينة والفعل والتقرير والترك ليست كذلك على ما عرفت فيختصان باللفظ وما في حكمه مما هو موضوع كالخطوط و
العقود والاشارة لاتصافها ايضا بالبيان حيث انضمت ولا بالاجمال فلم يتنع ثم ان المجمل والمبين اضافيان فقد
يكون اللفظ مجملا من جهة ومبينا من جهة اخرى مثل صيغة الامر المرددة بين ارادة الوجوب والاستحباب لكونها من حيث
العلم بعدم ارادة الاباحة منها مبينة ومن حيث ترددها بين ارادة الوجوب والاستحباب مجملة ثم ان المجمل تارة يكون اجماله
ذاتيا واخرى عرضيا وبعبارة اخرى ان اجماله تارة يكون بحسب المادة والمبني او هو اللفظ مثل لفظ صعيد المردد بين التراب
ومطلق وجه الارض واخرى بحسب الاعلال مثل مختار المردد بين الفاعل والمفعول وكذا ينقسم باعتبار الذاتي والعرضي
عرضي لان اجماله ايضا تارة يكون ذاتيا واخرى بحسب طروّ العوارض الخارجية مثل ارادة فرد معين عند المتكلم مجهول
عند المخاطب من المطلق وتخصيص العام بمخصص مجمل مثل اكرم العلماء الا بعضهم لان المطلق والعام من حيث انفسهما و
ان لم يكونا مجملين الا ان الاجمال يعرضهما بسبب ارادة بعض الافراد الغير المعينة والمجمل بهذين المعنيين يقابله المبين
لانه ايضا تارة يكون مبينا بالذات مثل زيد وعمرو عند العارف بوضعهما واخرى بالعرض مثل المشترك بعد قيام القرينة
على ارادة احد معانيه مثل القرء بعد قيام القرينة على ارادة الطهر او الحيض منه لانه وان كان مجملا بالذات الا انه مبين بالعرض
بسبب قيام القرينة على المراد ثم ان القدر الشايع من المجمل هو ما كان مبينا بالذات ومجملا بالعرض مثل المطلق المراد به فرد معين
عند المتكلم مجهول عند المخاطب ومن المبين ما كان مجملا بالذات مبينا بالعرض مثل المشترك بعد قيام القرينة على المراد منه
واما اطلاق الاول على المجمل بالذات مثل المشترك قبل قيام القرينة على تعيين المراد منه والاطلاق الثاني على المبين بالذات

استقرار الاصطلاح على كونهما صفتين للاعم خ
كونهما صفتين لما من شأنه الدلالة والبيان خ

في مجمل ومبين

مثل زيد عند العالم بالوضع فهما اما فردان غير متباينين على تقدير تسليم كونهما حقيقتين فيهما اما الاول فهما عليه
من المساعدة والمجيء من قبيل قولنا ضيق فم الركية ثم ان المجمل ينقسم ايضا الى مفرد ومركب والاجمال في المفرد تارة ينشأ
من اجمال المعنى وعدم المعرفة بالموضوع له مثل لفظ صعيد المردد بين التراب ووجه الارض واخرى من تعدد المعنى
وعدم العلم بالمراد مثل المشترك كالقرء اذا لم تقم قرينة على المراد منه واخرى من النقل اما من جهة الجهل بالمعنى المنقول منه
او من جهة الجهل بالمعنى المنقول اليه ورابعة من جهة عموم الوضع وخصوصية الموضوع له بان كان الوضع عاما والموضوع له
خاصا ولم يعلم المعنى المستعمل فيه بان تردد المشار اليه بين امرين فصاعدا في اسماء الاشارة مثلا وخامسة من جهة المجاز
والاجمال من جهتها من وجهين احدهما تزاحم ارادة المعنى المجازي بارادة المعنى الحقيقي كما في المجاز المشهور على القول
بالتوقف فيه وثانيهما قيام القرينة الصارفة على عدم ارادة المعنى الحقيقي من دون قيام قرينة معينة على ارادة المعنى
المجازي مع تعدده وتردده بين امور والاجمال في المركب على وجهين احدهما ان ينشأ الاجمال في المركب بسبب اجمال بعض
مفرداته بان كان المركب مشتملا على اجمال بعض مفرداته وكان ذلك سببا لاجمال المعنى المركب بخلاف الاجمال في المفرد من
حيث هو لعدم مدخلية التركيب فيه اصلا كما تقدم والآخر ان يكون الاجمال ناشيا من التركيب اما الاول فله امثلة كثيرة
منها العام المخصص من وجه مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق لتردد مادة الاجتماع بين الدخول تحت المراد من العلماء او الفساق
ومنها العام المخصص بالمجمل مثل اكرم العلماء الا بعضهم ومنها الاستثناء المتعقب لجملات متعددة المردد بين عوده
الى الاولى او الثانية او الاخيرة او الجميع ومنها الضمير المتقدم عليه امران يصلح كل منهما ان يكون مرجعا له مثل قول عقيل
بعد امر معاوية بلعن علي عليه السلام امرني معاوية ان العن عليا الا فالعنوه وقول القطب الشيرازي حيث سئل عن الوصي
بعد النبي صلى الله عليه وآله من علي عليه السلام او ابو بكر فاجاب بقوله من بنته في بيته ومنها ما وقع في الكلام وصف تقدم
عليه امران يصلح كل منهما ان يكون موصوفا له مثل قولنا اكرم رجلا طبيبا ماهرا لان المهارة ان كانت صفة للرجل يجب اكرام
رجل طبيب ماهر وان كانت مهارته في غير الطب وان كانت صفة للطبيب يجب اكرام رجل ماهر في الطب ومنها الكلام
المشتمل على المطلق اريد منه فرد معين عند المتكلم مجهول عند المخاطب بعد تبيين مفهومه بان كان من قبيل متشابه
المصداق كما اذا قيل اعتق رقبة واريد منه فرد معين ومنه قوله تعالى جاء رجل من اقصى المدينة ومنه قوله تعالى ان الله
يأمركم ان تذبحوا بقرة لكون مفهوم بقرة مبينا الا ان الشبهة انما هي في مصداقها وربما يجعل هذا القسم من المجاز ثم
من المجاز وهو ما قامت القرينة الصارفة فيه على عدم ارادة الحقيقة مع تعدد المعاني المجازية لاجل عدم قيام القرينة
المعينة بين امور من قبيل المجاز في المفرد دون المركب كما حكاه الفاضل القمي في حاشية القوانين وهو ضعيف لكون الاجمال
فيها كغيرها مما تقدم ناشيا من التركيب لا من نفس المفرد من حيث هو كما تقدم من الاقسام ولا اشكال في ذلك انما
الاشكال في جعل الفاضل القمي هذه الآية من قبيل متشابه المصداق وجعل قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده من قبيل

مشتبه المفهوم حيث ذكر في تعداد الاجمال في المفرد الاجمال بسبب الاشتراك المعنوي وقال وهو فيما اذا اراد منه فردا
معينا منه غير معين عند المخاطب وذلك اما في الاخبار مثل جاء رجل من اقصى المدينة واما في الاوامر والاحكام مثل
ان تذبحوا بقرة الى ان قال وقد يجعل من الاجمال باعتبار الاشتراك المعنوي قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده باعتبار
امكان صدق الحق على كل واحد من الابعاض مع ان المراد هو العشر او نصفه والتحقيق انه يرجع الى الاشارة الى القدر
المخرج من المال الذي فرضه الشارع مثل الزكوة مثلا فالاجمال بسبب الاشتراك المعنوي انما هو فيما اذا اخرج قدرا
من ماله واراد منه قدرا معينا لم يبينه واما اذا سمي ذلك القدر بالحق فمفهوم الحق مبين لان المراد منه هو القدر المذكور
فالاجمال في الحق انما هو باعتبار الاجمال في مسماه انتهى ووجه الاشكال من سؤال الفرق بين الايتين اذ كما ان البقرة
مبينة بحسب المفهوم وانما الاشتباه والاجمال في المراد منها كذلك الحق في الاية الثانية لكونه عبارة عما يستحقه الانسان
وقد اريد منه فرد معين مجهول ثم فالاجمال انما هو في المراد منه وانه العشر او نصفه نظير ما لو قال القائل اعط زيدا منه او شيئا منه
او سهما منه ونحو ذلك فكما ان ذلك ليس من المجمل بحسب المفهوم كذلك الاية ويمكن توجيهه بان يكون الاجمال هنا ناشيا
من اضافة الحق الى ضمير الزرع لان الحق المتعلق بالزرع قدر معين محتمل في الظاهر لامور وكل منها المعين والمجمل
المحتمل فهو في نظرنا ليس بمصداق حقيقي للحق لان الحق المذكور عبارة عن مقدار معين في الواقع وليس ما عداه من المحتملات
مصداقا للحق المذكور حقيقة فهو من الامور التي ان تحققت في الخارج كانت بينها نظير الالفاظ التي اخرج جواهر
على النزاع في مسئلة الصحيح والاعم ما لا يتم على الوجهين تارة صحيحا واخرى فاسدا مثل الزيادة ونحوه فالمراد من الحق المضاف
الى ضمير الزرع قدر معين هو المجهول عندنا لا مصداقه الخارجي بعد تبين مفهومه فالاجمال في مسماه لا في مصداقه
الخارجي ولكنك خبير بضعف هذا التوجيه لان الحق المضاف الى ضمير الزرع وان كان المراد منه قدرا معينا في علم الله
على ما عدا القدر المعين الواقعي المراد منه الان مجرد ذلك لا يوجب الاجمال في مفهومه فهو نظير قولك اعط الفقير مقدار
مالك من الدراهم فكما ان عدم علمنا بمقدار مال المخاطب من الدراهم لا يوجب الاجمال في مفهوم ذلك وان كانت
الاضافة ملحوظة في النظر كذلك في الاية الشريفة والحاصل ان الحق موضوع لما يستحقه الغير ولو بمجرد الاضافة الى ضمير
الزرع في الاية الموجبة لارادة حظ معين منه لا يخرج عن كون الشبهة فيه مصداقية كما يظهر من نظائره نعم لو كان الحق
موضوعا بحسب الشرع لمقدار معين كالزكوة ولم نعلم هذا المقدار كانت الشبهة ح في المفهوم ولكنه لا دليل عليه واما
الثاني اعني ما كان الاجمال فيه في التركيب من حيث هو من دون مدخل للاجمال مفرداته في اجماله فقد يمثل له بقوله تعالى
وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده
عقدة النكاح نظرا الى تردد الموصول بين ان يكون المراد منه ولي الزوجة كما هو المعروف عند العامة ومشتمل الاية
ح ان المرئة المزوجة المفروض لها مهر معين قبل الدخول وبعد الطلاق نصف ما فرض لها من المهر الا ان تعفو الزوجة

انه مفهوم قولك ... مثلا من الزرع ... لا يوجب الاجمال في مفهومه

او وليها

او وليها من هذا النصف المستحقة لها فلا يجب لها شيء على الزوج وان كانت اخذت من هذا النصف شيئا فلا ترجع
اليه باده وبين ان يكون المراد منه الزوج كما هو المعروف بين الخاصة ومفاد الاية ح ان المرئة المذكورة نصف ما فرض
لها من المهر الا ان تعفو الزوجة من النصف المستحقة لها فلا تستحق شيئا كما عرفت او يعفو الزوج عن النصف الاخر
الذي لم يكن الزوجة مستحقة له فيجب على الزوج اداء جميع المهر اليها ان لم يكن قد ادى شيئا اليها والا فالباقي
هذا ولكن في جعل الاية من الاجمال في التركيب نظر من وجهين احدهما عدم تعقل الفرق بين تردد الموصول في الاية
بين الزوج وولي الزوجة وبين اجمال المفرد لاجل تردده بين امرين وتردد المطلق بين ارادة احد افراده كما عرفت
فالحق كونها من قبيل المركب المجمل الناشي اجماله من اجمال بعض مفرداته وثانيهما منع اجمالها لان الظاهر كون المراد من الموصول
هو ولي الزوجة اذ لو كان المراد منه الزوج لزم ان يراد باستثناء عفو الزوجة عفوها عن النصف المذكور في الكلام
فيكون الاستثناء نفيا من الاثبات وباستثناء عفو الزوج عفوه من النصف الاخر المفهوم من سياق الاية لا من منطوقها
فيكون الاستثناء اثباتا من النفي اذ المقصود من ما قبل الاستثناء نفي استحقاق المرئة للنصف الاخر ومن استثناء
عفو الزوج اثباته ولا ريب ان هذين المعنيين مختلفان لا يجب ارادتهما من كلام واحد في كلمات العرب فلا يجوز ولا
اقل من مخالفة ذلك لسياق الاية فيكون مخالفا للظاهر جدا بخلاف ما لو اريد من الموصول ولي الزوجة اذ المراد من الاية
ح كما عرفت اثبات استحقاق الزوجة النصف الا ان تعفو هي او وليها فلا تستحق شيئا ح فيتحد سياقها فكونه
ظاهرا في هذا المعنى يخرج من الاجمال ويشهد بما ذكرناه ايضا ان كون المراد من الموصول هو ولي الزوجة امور
احدها انه لو كان المراد منه الزوج كان الانسب ان يعبر عنه بالخطاب بان يقول الا ان يعفون او تعفون لشهادة السياق
بالاشتمال على الخطاب اليهم مثل قوله وقد فرضتم وثانيها ان الانسب ح ان يعبر عنه بالضمير لا بالاسم الظاهر بان
يقول الا ان يعفون او انتم وثالثها انه ان المراد منه لو كان هو الزوج فلا يحسن التعبير بالعفو بل كان الانسب ان يعبر بالهبة
ونحوها من الاسباب الشرعية الناقلة للملك وذلك لكون الاية مسوقة لبيان استحقاق الزوجة بالعقد لنصف المهر
وعفو الزوج ليس من هذا النصف بل من النصف الاخر الذي لا تستحقه الزوجة ولا معنى لعفو الزوج عنه لعدم
ثبوته في ذمة الزوجة بل ان اراد الزوج نقله الى ملك الزوجة فلا بد من نقله باحد الاسباب الشرعية ثم ان هذا
كله انما هو فيما لو كانت الاية مسوقة لبيان استحقاق الزوجة بالعقد لنصف المهر لا لبيان كون الطلاق منصفا للمهر
كما توهمه جماعة مثلا بان يكون المراد ان الزوجة بالعقد تملك تمام المهر الا ان الطلاق سبب شرعي لتنصيفه كسائر الاسباب
الشرعية كما يدعو اليه ترتب استحقاق النصف في الاية على الطلاق فيكون المراد بالنصف المذكور في الاية ح هو النصف
الذي يستحقه الزوج لان المراد ح ان الزوجة بالعقد تستحق تمام المهر فاذا طلقها الزوج بالطلاق قبل المس يستحق النصف
مما كانت الزوجة مستحقة له بالعقد فتأمل ولكن استظهار ذلك من الاية لا يخلو من اشكال اذ غاية ما يستفاد منها هو

استحقاق الزوجة للنصف بعد الطلاق قبل المس واما دلالتها على كون ذلك لاستحقاق الزوجة لتمام المهر بالعقد وكون
الطلاق منصفا له او ان ذلك لكون الزوجة مستحقة لنصف المهر المفروض بالعقد وللنصف الاخر معلقا بالمس وكون
الطلاق قبل المس كاشفا عن عدم استحقاق النصف الاخر فلا بل يمكن دعوى ظهور الاية بحسب ما يتسابق منها الى
الذهن في بيان استحقاق الزوجة للنصف دون الزوج كما لا يخفى وكيف كان فعلى تقدير حمل الاية على بيان كون الطلاق
منصفا فقد عرفت كون المراد من النصف المذكور ح هو النصف الذي يستحقه الزوج وح يكون استثناء عفو الزوجة
راجعا الى النصف الاخر المفهوم من سياق الاية وح لا يلزم ما اوردناه اتفاقا على ارادة الزوج من الموصول على تقدير حمل
الاية على بيان استحقاق الزوجة للنصف من انه يلزم ح رجوع استثناء عفو الزوجة الى النصف المذكور في الكلام و
رجوع عفو الزوج الى النصف المفهوم من السياق وان رجوع الاستثناء الى المفهوم من السياق خلاف الظاهر اذ
ارتكاب هذه المخالفة للظاهر انما جاء من حمل الاية على بيان كون الطلاق منصفا كما عرفت لان حمل الموصول على ارادة
الزوج منه فليس في حمل الموصول ح على ارادة الزوج منه زيادة مخالفة للظاهر بالنسبة الى ارادة ولي الزوجة منه فيبقى
الاية ح على اجمالها ولكن يمكن ان يقال في دفع الاجمال ح انه يمكن ان يكون المراد من النصف المذكور على تقدير كون المراد من
الاية بيان كون الطلاق منصفا هو مطلق النصف الشامل لكل واحد من النصفين وان الموصول اعم من الزوج وولي
الزوجة لكون كل منهما من بيده عقدة النكاح وح فالمستثنى عفو مطلق من بيده عقدة النكاح من مطلق النصف المذكور
غاية الامر ان استثناء احد فردي المستثنى متعلق باحد فردي المستثنى منه واستثناء الاخر بالاخر كما لا يخفى فيرتفع
الاجمال عن الاية ايضا والعجب من الشهيد الثاني حيث استدل بالاية على كون الطلاق منصفا وادعى ظهورها ايضا في
كون المراد من الموصول هو ولي الزوجة وقد عرفت ان الثاني انما يتم على تقدير حمل الاية على بيان استحقاق الزوجة لا على
بيان كون الطلاق منصفا ثم ان هذا كله على تقدير الكلام في الاية بحسب القواعد اللفظية والا فلا اجمال فيها عندنا
لاستفاضة الاخبار على كون المراد من بيده عقدة النكاح هو ولي الزوجة دون الزوج والغرض من الكلام فيما سبق
انما هو بيان انطباق ذلك على الاصول اللفظية ايضا وعدمه وقد تحقق مما قررناه عدم صحة جعل الاية مثالا للاجمال في المركب
الناشئ من التركيب من حيث هو لا لاجمال بعض اجزائه فالاولى التمثيل لذلك بما ينشأ اجماله من الهيئة التركيبية بعد تبين
مفاهيم جميع مفرداته كالجملات المرددة بين شيئين منها فصاعدا كالمرددة بين كونها وصفية او بين احديها والحال
او بين احديها والاعتراض او بين احديها والاستيناف او بين الثلثة او الاربعة وهكذا والجملات المجملة كذلك كثيرة
في الكتاب والسنة واشعار العرب ونثرهم بل كثير من الايات من قبيل ذلك كما لا يخفى على من لاحظ كلمات من تصدى لتركيب
الايات وقد اشار الفاضل المتقدم الى كون الاجمال تارة في المفرد واخرى في المركب بسبب اجمال بعض مفرداته وثالثة
في المركب من حيث التركيب من دون اجمال في مفرداته بقوله الاجمال في اللفظ اما من حيث انه مركب من الغير او من الاجزاء

في المجمل والمبين

او من حيث انه مركب مع الغير او لا يشتق من الحيثيتين الثالث هو الاجمال في المفرد كالمشترك فانه لا اشتراك في اجماله بعد الاستعمال
وان لم يعتبر تركيبه والاول هو الاجمال في المركب من حيث انه مركب كما في قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد
فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فانه لا اجمال في العفو ولا في اليد ولا
في النكاح لما في مجموع الذي بيده عقدة النكاح من حيث هو لتردده بين الزوج فيرجع كل المهر الى الزوجة وبين ولي الزوجة
فيعود كله الى الزوج والثاني هو الاجمال في مرجع الضمير في العام المخصوص بمجهول فانه لا يتصور الاجمال فيه بدون
اعتبار تركيبه مع المرجع المجهول فالاجمال فيه ليس في المفرد لكن ينشأ انضمامه مع الغير فلا يجعلهما من اقسام الاجمال في المركب
انتهى وقد سبقه فيما ذكره المدقق الشيرازي فانظر منه من كون الاجمال في المركب تارة لكون اجماله ناشئا من التركيب من حيث
هو حق وان كان تمثيله بالاية لا يخلو عن مناقشة بل منع كما عرفت والاولى التمثيل بما مثلناه وكيف كان فالاجمال في المفرد
مثل الاسماء المعدودة وفي المركب من حيث اجمال بعض اجزائه ما عرفت من العام المخصص بالمجمل والمطلق المراد منه بعض افراده
المعين عند المتكلم دون المخاطب ونحوهما مما تقدم وفي المركب من حيث هو ما عرفت من تردد المركب بحسب هيئته بين امور
ويمكن تحقيق ذلك بعلم وقوع الاسماء المعدودة في كلمات الفصحاء وتحقيق كون الاجمال في المفرد اعتبارا في المفرد المجمل من حيث
هو وان لم يحتمل ذلك مع قطع النظر عن تركيبه مع غيره فالاجمال انما هو في المفرد وان لوحظ معه كلام المركب منه ومن غيره فالاجمال انما هو
في المركب والامر في المقام هين التنبيه على امور **الامر الاول** انه اذا ورد لفظان احدهما مبين والاخر مجمل يصلح ان يكون
الاول مبينا للثاني فهل يحمل المجمل على المبين ويؤخذ بالمبين مبينا للمجمل بحيث يصير المجمل ظاهرا في معنى المبين بقرينة مقابله
حتى يكونا دليلين على مؤداهما المبين في مقام تعارضهما مع غيرهما اولا الظاهر نعم في جميع الاقسام التي قدمناها في حمل المطلق
على المقيد هنا فان الكلام هنا يظهر من مناسبة المقام على ما قدمناه ثمة ويزيد حكم المجمل والمبين عليها انه قد تقدم عدم جواز
حمل المطلق على المقيد فيما كانا منفيين مع اتحاد سببهما او متعلق حكمهما بلا فرق فالمتعين حمل المجمل على المبين مطلقا والوجه فيه
واضح لكون كل من المطلق والمقيد مقتضيا للعمل بمؤديهما فلا يجعل احدهما على الاخر مع عدم التنافي بينهما ظاهرا بخلاف المجمل
اذ لا اقتضاء له اصلا وحيث فرض كون المبين صالحا لبيانه يحمل عليه ويجعل المبين منهما قرينة بحسب العرف على المراد من
المجمل ثم ان من جملة امثلة المجمل والمبين ما ورد من ان المسافر لا يتم في بلد شهرا اشتراطا في الاتمام بعده وورد ايضا في
خبر اخر ان المتردد ثلثين يوما كالمقيم بعدها حيث يظهر من الشهيد وكذا العلامة في محكي كلام كون الشهر هلاليا وثلثين يوما
مبينا فيحمل عليه قال في الذكرى ولو تردد عزم المسافر على المقام والخروج قصر الى شهر في رواية ابي ولاد من الساعة
ومن الباقر عليه السلام الى ثلثين يوما وهو الاقوى لان المبين اولى من المجمل بل هو مبني عليه انتهى وفيه بمنع كون الشهر
من قبيل المجمل والمبين بل من قبيل الاظهر والظاهر لكون الشهر حقيقة فيما بين الهلالين فيكون ظاهرا فيه لاحتمال ايضا لارادة
ثلثين يوما منه مجازا وثلثين يوما اظهر منه لنصوصية في الثلثين انتهى كلام الشهيد واذ كان ظاهرا في كون الشهر هلاليا و ثلثين

وبما بيّنا الآن كلامه يحتمل وجوها احدها ان يكون مقصوده كونهما من قبيل المجمل والمبين بان يكون الشهر مشتركا
لفظيا فيما بين الهلالين وفي خصوص ثلثين يوما كما حكي القول بذلك عن بعضهم ولكن يرد عليه مع كونه مشتركا لفظيا
عرفا في خصوص ما بين الهلالين وعدم جريان الاشتراك اللفظي بين المعنيين بين نفسهما كما لا يخفى فهما من قبيل الظاهر والأظهر
وثانيها ان يكون مقصوده كونهما نظير المجمل والمبين لا نفسهما بان يكون مقصوده كونهما من قبيل المطلق والمقيد بتقريب
ان الشهر وان كان حقيقة لغة فيما بين الهلالين الآن فقد غلب استعماله الشرعية والعرفية في المعنى الاعم الشامل لما
بين الهلالين ومقدار ثلثين يوما كما في الحيض والعدة ونحوهما لكون المراد منه في تلك الموارد هو ما بين الهلالين ان امكن
والا فمقدار الثلثين وكذا المراد منه في الاستعمالات العرفية هو المعنى الاعم فحينئذ يطلق الشهر ويراد به المعنى الاعم مجازا
فيكون مطلقا ولكن يحمل المطلق هنا على ارادة خصوص ثلثين يوما بقرينة المرجعية [illegible] حملا له على المقيد ولا
يلزم منه سبك مجاز من مجاز لكون اللفظ في المقام بمنزلة لفظين [illegible] الاستعمال الاول بملاحظة جوهر اللفظ ومادته
والاستعمال الثاني بملاحظة [illegible] اللفظ العارض له بحسب ملاحظة [illegible] المعنى كليته واللفظ بالاعتبارين مختلف
في الحالات فيكون بمنزلة لفظين فلا يكون من قبيل سبك المجاز وقد تقدم الكلام في ذلك في مسئلة الصحيح والاعم وعلى
تقدير تسليم كونه من قبيله فنسلم صحة هذا القسم من سبك المجاز فلا يلزم التعدي [illegible] ولكن يرد عليه ايضا منع وجود
القدر الجامع بين ما بين الهلالين ومقدار ثلثين يوما كما لا يخفى وثالثها ان يكون مقصوده كونهما ايضا نظير المجمل والمبين
بان يكونهما من قبيل الاظهر والظاهر بتقريب ما عرفت **الأمر الثاني** انه لا اشكال في جواز الخطاب بالمجمل عقلا
وقد وقع شرعا عند المحققين لعدم المانع منه الا تأخير البيان عن وقت الخطاب وهو لا قبح فيه وهل يجوز التكليف
بالمجمل ايضا كما ذهب اليه جماعة من اهل التحقيق او لا يجوز كما نقل عن بعضهم مستدلا باستلزامه الاغراء والتكليف
بما لا يمكن امتثاله اقول تحقيق الكلام في المقام غير منقح [illegible] النظر الدقيق
الصحيح فنقول ان الاجمال في الخطاب اما ذاتي او عرضي والمراد من الاول هو اجمال الخطاب حتى بالنسبة الى المخاطب بهذا
الخطاب بان يلقى اليه الاجمال ومن الثاني كون الخطاب مبينا بالنسبة الى المخاطب ولكن عرض له الاجمال بالنسبة الى غيره
كالخطابات الصادرة من الائمة عليهم السلام العارض لها الاجمال بالنسبة الينا وعلى التقديرين اما ان يكون الاجمال في التكليف
او في المكلف به وعلى الثاني اما ان يكون الاجمال في المراد الناشي من اجمال المفهوم او في المصداق واما اذا كان الاجمال
عرضيا باقسامه الثلثة فلا اشكال في جوازه ووقوعه شرعا بل يغنينا عن تجشم الاستدلال على اثبات الجواز [illegible] الاجمال على
اغلب الخطابات الشرعية كتابا وسنة بالنسبة الينا لفقد القراين الموجبة [illegible] في الادلة المتأخرة واما
الكلام في هذه الاقسام الثلثة من حيث كون الحكم فيها هو البراءة او الاشتغال فهو موكول الى مسئلة البراءة فبيان
الاقسام من هذه الحيثية ليس المقام محله فانه مستوفى في الاشارات [illegible] كما ينبغي واما اذا كان الاجمال ذاتيا فان كان الاجمال

في التكليف

في التكليف فالاقرب عدم الجواز لا لاستلزامه التكليف بما لا يطاق بل لعدم تحقق موضوع التكليف مع جهل المخاطب
بنوع التكليف المقصود للمكلف بالكسر لان التكليف هو ايقاع المكلف في كلفة الاطاعة والانقياد وهو لا يتحقق الا مع
العلم بنوع التكليف نعم لو كان الخطاب مرددا بين الوجوب والاستحباب مثلا وكان مراد الامر هو تكليفه بمطلق الرجحان
لصح ولكنه ليس من الاجمال في التكليف لكون المقدار المقصود للآمر من التكليف مبينا للمخاطب هنا كما لا يخفى وان
كان الاجمال في المكلف به بقسميه فان كان مقصود الامر من التكليف هو الامتثال التفصيلي او لم يكن مقصوده ذلك
ولكن كان افراد الشبهة غير محصورة بحيث لا يمكن الاحتياط بها فالاقرب عدم الجواز [illegible] وجهه واضح وان كان افراد
الشبهة محصورة يمكن الاحتياط والاتيان بها ولم يكن مقصود الامر هو الامتثال التفصيلي فالاقوى هو الجواز لامكان
الامتثال ح ولا قبح فيه اصلا اذا اقتضت المصلحة هذا النوع من التكليف وما نقله عن الفاضل القمي ره من منع جواز التكليف
بالمجمل المصداقي لا وجه له اصلا حيث انه في بحث اصالة البراءة بعد ما حكى عن المحقق الخونساري عبارة مشتملة على قوله
نعم لو حصل يقين التكليف بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مرددا بين امور فلا يبعد القول بوجوب تلك
الامور جميعا ليحصل اليقين بالبراءة قال واقول وان كان مقتضى النظر الجليل ما ذكره ولكن دقيق النظر يقتضي خلاف ذلك
فان التكليف بالامر المجمل المحتمل لافراد متعددة بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتأخير البيان
عن وقت الحاجة الذي اتفق اهل العدل على استحالته وكل ما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه الى اخر ما ذكره وهو
ضعيف كما عرفت وسيجيء الكلام في تأخير البيان عن وقت الحاجة وفي بيان المراد منه ثم ان التكليف بالمجمل الذاتي مرادا
او مصداقا او مفهوما [illegible] ما يظن كونه من قبيل ذلك في الشرعيات [illegible]
على ما نقل عن بعضهم واما الثاني فكثير لعدم الفرق في اشتباه المصاديق الخارجية بين زماننا او زمان الشارع والكلام
فيهما من حيث كون الحكم فيهما هو البراءة او الاحتياط موكول الى مسئلة البراءة كما لا يخفى **الأمر الثالث** انهم
اختلفوا في تأخير البيان عن وقت الخطاب على اقوال ثالثها التفصيل بجواز تأخير البيان التفصيلي فيما افتقر الخطاب
الى البيان الاجمالي مثل ان هذا العام مخصص او هذا المطلق مقيد او هذا الحكم سينسخ ونقل في الاشارات تفاصيل اخر
والاقرب هو القول بجواز التأخير مطلقا لعدم المانع منه عقلا ووقوعه عرفا وشرعا اما عدم المانع منه عقلا فلضعف ما
تمسك به المانع كما لا يخفى وامكان المصلحة في التأخير مثل تبيين المكلف تسهيل الفعل والعزم والتهيؤ [illegible]
على ذلك واما وقوعه عرفا فانه [illegible] للملك ان يقول لبعض غلمانه [illegible] البلد الفلاني فاذهب اليه في وقت كذا و[illegible] كتب
اليك ما فيه بيان ما يجب لك العمل الفلاني واما وقوعه شرعا فمثل اية ذبح البقرة على احد الروايتين وقوله تعالى اقيموا
الصلوة واتوا الزكوة والسارق والسارقة والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مع تأخير بيان تفاصيلها من الاركان
والشرائط واشتراط الحرز والنصاب والتخصيص بالمحصن وغيره [illegible] اصل المقصود [illegible] من ان يشتمل عليه الاشتغال بـ

وجوه تاخير البيان

هو الاهمّ وهو الكلام في جواز تاخير البيان من وقت الحاجة وعدمه فنقول ان المشهور بين الامامية هو عدم الجواز بل عزي
الى اطباق العدلية وقد خالف فيه صاحب الحدائق وصاحب الفصول في الجملة قال في الحدائق ما اشتهر في كلام جملة من اصحابنا
رضوان الله عليهم من قواعد اخر بنوا عليها الاحكام مع كون جملة منها مما يخالف ما هو الوارد عنهم عليهم السلام وجملة اخرى مما لم يقم
لها مستند في المقام فمنها قولهم انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة مع انه قد استفاضت النصوص عنهم عليهم السلام في
مواضع منها في تفسير قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بما يدفع هذه القاعدة حيث قالوا صلوات الله عليهم
ان الله عز وجل قد فرض عليكم السؤال ولم يفرض علينا الجواب بل ذلك الينا ان شئنا اجبنا وان شئنا امسكنا انتم وهذه
القاعدة انما تجري على مذهب العامة لعدم التقية في اخبارهم وقد تبعهم من اصحابنا من تبعهم فيها غفلة ولو قيل انه مع
جوابهم عليهم السلام يلزم الحرج قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن ثمة مخرج اخر وكيف وقد تقرر عنهم عليهم السلام قاعدة جلية في امثال
ذلك وهو سلوك جادة الاحتياط كما اسلفنا بيانه واوضحنا برهانه ونقل شيخنا المحدث الصالح الشيخ عبد الله بن صالح
عن شيخه العلامة الشيخ سليمان البحراني قدس سره انه كان يقول لو ورد علينا في مثل هذه المسئلة الف حديث لما عملنا به
لانه معارض لما قام عليه الدليل العقلي والنقلي من عدم جواز تاخير البيان من وقت الحاجة وهو كما ترى اجتهاد صرف
وتعصب بحت الى اخر ما ذكره وقال في الفصول ما حاصله انه لا نزاع بين العدلية في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة
على ما حكاه جماعة وهو بظاهره شامل للاحكام الواقعية الشانية وللاحكام الفعلية واقعية كانت او ظاهرية ويمكنه ايضا
ظاهر العلامة القطع بان كثيرا من الاحكام لم يبلغ بيانها الى احاد المكلفين بل المراد عدم جواز تاخير بيان الحكم الذي تعلق
بالمكلف تعلقا فعليا واقعيا كان او ظاهريا فيصح ان يكون عدم جواز التاخير ح بمعنى امتناعه التاخير عن تعلق التكليف
او ابقائه لانه محال او عدم جواز تاخير بيان الحكم المشروط فعليته بالبيان او بوجوده مع انقطاع الوقائع المقتضية لعدم
البيان او لعدم البلوغ كالتقية ونحوها فيكون عدم جواز التاخير ح بمعنى قبح التاخير من حيث ادائه الى الاخلال بالعلم
الواجب والمعتمد هو الاول ويمكن تفسير عدم الجواز فيه بالمعنى الثاني ايضا بل هو الاظهر ح فيصح تعميم العنوان الى
التسوية لكن لا يساعد عليه احتجاجهم عليه بلزوم التكليف بالمحال ثم اورد على احتجاجهم بلزوم التكليف بالمحال بان
الجاهل المكلف به اذا كان من الافعال العادية وشبهها جاز ورود من المكلف بدون البيان بل قد يقع وهو يقدح في
استحالة المدعاة على تقدير عدم البيان انتهى محصل كلامه وانت ترى ان في قولهم لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة اجمالا
فلا بد من توضيح الكلام فيه حتى يتضح به غواشي الاوهام فنقول يحتمل ان يكون متعلق الحاجة في الكلام المذكور هو البيان
يعني لا يجوز تاخير البيان من وقت الحاجة الى البيان والحاجة الى البيان تكون لاحد امور اما الجهل بالمامور به بحيث
لا يعرف زمن المطلوب اليه اصلا عند الخطاب بالجمل او لاشتباه المكلف به بين امور غير محصورة بحيث تعذر على المكلف
الامتثال بها او لكون مقصود المكلف بالكسر من الخطاب هو الاطاعة التفصيلية دون الاجمالية الحاصلة بالاحتياط ويحتمل

ان يكون

ان يكون متعلقة هو العمل يعني لا يجوز تاخير البيان من وقت الحاجة الى العمل وهو ايضا على قسمين لان المكلف اما ان يكون
وقت الحاجة الى العمل مريدا امتثال الخطاب بالجمل بان كان المكلف به الجمل مشتبها بين امور محصورة امكن الامتثال فيها
او لا يكون كذلك بان اشتبه بين امور غير محصورة تتعذر الامتثال بها فاذا كان مراد القوم من عدم جواز تاخير البيان من
وقت الحاجة هو الاول على احد الوجوه الثلثة فلا ريب ان تاخير البيان ح يستلزم التكليف بالمحال اذ تكليف المكلف بامر
مجمل وطلبه منه مع جهل المكلف به بحيث لا يعرف ذهنه اليه اصلا او مع اشتباهه في امور غير محصورة مع عدم امكان
الامتثال بها او مع ارادة الاطاعة التفصيلية تستقبل الاطاعة واما ما اورده في الحدائق ففي غاية من الضعف لما عرفت من
استلزام بقاء التكليف ح التكليف بالمحال وهو قبيح على الشارع واما ما نقله من بعض الاخبار من حضيض القبول وما استند
اليه من الاخبار مما نقلناه وما لم ننقله لا شهادة فيها المدعى اذ ما دل من الاخبار على ان على الناس سؤال الائمة عليهم السلام وليس عليهم
ان شاؤوا اجابوا وان شاؤوا سكتوا فالمراد منها السكوت في مقام التقية ونحوها ولا كلام في ذلك انما الكلام في عدم
ثبوت التكليف والاحتياج الى البيان وسكوت الامام عليه السلام عن الجواب او جوابه بخلاف الواقع يكشف عن عدم التكليف
اصلا او عدم شبهة بالواقع ويستفاد المدعى كون مرادهم من تعقيبه تاخير البيان هو تاخيره في مقام التكاليف الفعلية واما
ما ذكره من الرجوع الى قاعدة الاحتياط في موارد عدم البيان فضعيف جدا لعدم امكان الاحتياط في مفروض المقام كما
لا يخفى واما ما اورده صاحب الفصول ففيه اولا ان الظاهر ان مراد القوم هو الشق الاول من الترديد الذي ذكره ويدل عليه
بعد الغض عما ذكر كون العنوان الظاهر من تعقيبه تاخير البيان هو بيان التكليف كما يرشد اليه تعليلهم باستلزام التكليف
بالمحال ولا ريب في كون التكليف حقيقة في التكليف الفعلي واقعيا كان او ظاهريا لا الشأني الواقعي ويساعده عليها
ان استدلال الفقهاء بهذه القضية في المسائل الفقهية انما هو في موارد التكاليف الفعلية كما هو واضح لمن تتبع مسائل
الشافعي وغيرها فالقضية المذكورة غير شاملة للاحكام الشأنية اصلا حتى يرد على اطلاقها ما اورده عليه ثم لا يذهب ان
المناسب للقضية المذكورة على تقدير اختصاصها بالتكاليف الفعلية هو تعليل عدم الجواز باستلزامه التكليف بالمحال
كما استند القوم ح فلا وجه للعدول عنه الى قبح التاخير لاجل استلزامه الاخلال بما هو واجب على الشارع وان اكتفى بما
ما اورده على احتجاجهم بلزوم التكليف بالمحال بالافعال العادية ففيه ان مراد القوم هو استلزام تاخير البيان عن وقت
الحاجة الى البيان استحالة امتثال التكليف وهو كذلك اذ الامتثال فرع العلم بالتكليف والمكلف به وما ذكره لا يدل الا على عدم استلزامه
استحالة اصل الفعل بالذات والاقدام الفرق في عدم استحالة اصل الفعل بين العادي وغيره وهو واضح فان كان مراد القوم
من عدم جواز تاخير البيان من وقت الحاجة هو الاحتمال الثاني على احد وجهيه يرد على صاحب الفصول منع قبح التاخير
ح اذ عدم بيان الفعل مع فرض وجود طريق عقلي للامتثال الامر بما هو احد وجهي الاحتمال الثاني لا قبح فيه اصلا الا اذا علم
العقل بوقوع وجوب بيان التفصيل ح كما لا يخفى لان البيان هنا حاصل بوجود طريق عقلي للامتثال او علم

من تأخير البيان هو البيان الشرعي الحاصل ببيان النبي صلى الله عليه وآله أو الأئمة عليهم السلام لانه أعم من عدم جواز تأخير
البيان هو البيان الفاعل بحيث يرتفع جهله حقيقة أو حكما والاحتياط الحاكم به العقل ليس كذلك بل هو ناش من الجهل ومترتب عليه
وكيف كان فالمعروف في الفصول وغيره بل يترتب على القوم على هذا الاشكال ما أورده بعض الأعاظم من عدم لزوم البيان
على الأئمة عليهم السلام لشمول اطلاقات الاخبار المتقدمة مثل قولهم عليهم السلام عليكم السؤال ... اذا أجبنا أو سكتنا السكوت
لعله من تقية وغيرها والسكوت لعدم لزوم الجواب الاول وجود طريق عقلي ثم انه لا فرق في عدم جواز تأخير البيان عن
وقت الحاجة لاستلزامه التكليف بالمحال بين الحكم الواقعي الظاهري والحكم الظاهري كما تقدم وكذا لا فرق فيه بين البيان العلمي
وما في حكمه كالاثبات بنفسه الامام عليه السلام الفاعل بلسانه الشريف أو الحكم المسؤل الاعاظم الرواة مثل زرارة ومحمد بن مسلم
وأمثالهما لأن اخبارهم وان لم تفد العلم بالواقع فانها الآثار الامام عليه السلام بالرجوع اليهم بمعاملة قولهم كالعلم وكذا لا فرق
فيه أيضا بين كون عدم البيان على فرض وقوعه لتقصير يرجع الى الامام أو لتقصير يرجع الينا كما اذا كنا نحن السبب في عدم
وصول البيان الينا اذ لا ريب في استحالة امتثال التكليف بالمجمل وفي قبح التكليف بالمحال بين كون المكلف هو السبب
أو غيره ولذا قلنا بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي وان كان السبب للاجتماع غير هو المكلف فما يظهر من بعضهم من التفصيل
في المقام بعدم تجويز تأخير البيان في زمان حضور الأئمة عليهم السلام مع فرض كونهم مبسوطة الايدي وتجويزه في غير ذلك
اما لعدم حضور الامام عليه السلام كما في أمثال زماننا أو لعدم بسط يدهم كما في غالب أزمان الحضور ضعيف جدا ثم لا نقاش
من ترتب العقاب على فوات التكاليف الواقعية لاجل عدم وصول البيان اذا كنا نحن السبب فيه اذ كان فعالية التكاليف
الفعلية قبيح عقلا كذلك لتسبب المكلف لعدم تعلق التكاليف الواقعية به والآيات المحكمة في ارسال الرسل و
انزال الكتب وكيف كان فلا بد في توجيه التكليف مطلقا من البيان العلمي أو ما في حكمه كما عرفت وكان المترتب قد توهم عدم
كون تخيير الامام للعمل بأخبار الآحاد بيانا وانه لا يبقى وجه للتفصيل كما لا يخفى ثم انه لا فرق أيضا في عدم جواز تأخير
البيان من وقت الحاجة بين التكاليف الالزامية مثل الوجوب والحرمة والاحكام الوضعية كالسببية والشرطية والمانعية
والتكاليف غير الالزامية كالكراهة والاستحباب والاباحة أما بالنسبة الى التكاليف الالزامية أو الوضعية بالنسبة الى
ما يستتبعها من التكاليف الالزامية فلما عرفت من استلزام التأخير التكليف بالمحال وأما بالنسبة الى الاحكام الوضعية
من حيث أنفسها وبالنسبة الى الكراهة والاستحباب والاباحة فلاستلزام التأخير للسفه وخلاف الحكمة وتعليل العلماء
عدم الجواز باستلزامه التكليف بالمحال وان لم يشمل مثل ذلك الا ان نظرهم في التعليل بذلك الى الاحكام الالزامية
فلا ينافي ذلك ما ذكرناه فما يظهر من المنية من التفصيل في المقام بعدم التجويز في الاحكام الالزامية والتجويز في مثل
الاستحباب والكراهة والاباحة نظرا الى عدم عقاب على مخالفتها فلا يترتب على عدم البيان فيها مفسدة بخلاف
الاحكام الالزامية ضعيف **الامر الرابع** انه يظهر من الفاضل القمي ره انه اذا ورد عام او مطلق ثم ورد مخصص الاول

ومقيد

ومقيد الثاني فيشبان بعد ورود التخصيص والتقييد بالنظر الى ما قبل ورودهما مجملين بمعنى كشف ذلك عن كونهما
مجملين لانه يتبين بذلك مثل المجمل في الأوامر والأحكام مثلا اذ يجوز ... أعتق رقبة اذا أريد منها المؤمنة قال والحق هذا
ينقل قولهم ان الخاص والمقيد بيان لا ناسخ وقولهم فيما سبق انه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما له ظاهر وأريد خلافه
يكون مبينا بالخاص المستلزم للاطلاق الحمل عليه هو الحمل في النظر الثاني ومرادهم بالظاهر هو الظاهر على الظاهر في النظر
الأول فلا يتوهم التناقض بين وصف العام بالظاهر والمجمل والحاصل ان مرادهم بكون العام والمطلق مجملا او كون الخاص
والمقيد بيانا هو ان الخاص والمقيد يكشفان عن كون مراد المتكلم بالعام والمطلق معينا أشد به مجاز الظاهر وهذا
هو الاكثر في الاحكام والأغلب فيقترن العام والمطلق بقرينة تدل على ارادة مرتبة خاصة من العام وفرد خاص من المطلق
ولكنها لم يقترن بيانا بتلك القرينة فذلك يجمل في أول النظر أيضا ولكنه مجاز ولا يبقى انه حال ظاهرة فان القرينة أخرجته
من الظهور في أول النظر أيضا انتهى وقد ذكر نظير ذلك في بحث المطلق والمقيد في مقام رد سلطان العلماء وهو لا يخلو
من نظر اذ المجمل على ما تقدم من تحقيقه هو ما لم يتضح دلالته وكما مر فهو في المجمل ولا المنتزع واضحة وقال أن يرد بين
معنيين فصاعدا من معانيه ولا ريب ان العام او المطلق قبل ورود التخصيص والتقييد ما اتضحت دلالته على العموم و
الاطلاق وكذلك بعد ورودهما أيضا لصيرورة العام بعد ورود التخصيص ظاهرا فيما بقي والمطلق بعد ورود التقييد ظاهرا
في الفرد الخاص فان الاجمال والتردد الذي اعتبره هو أيضا في مفهوم المجمل ومرادهم من كون الخاص والمقيد بيانا هو كونهما
مبينين للمراد الواقعي من العام والخاص لا المجمل الاصطلاحي ثم العام المخصص بالمجمل والمطلق المقيد به كما في بيع الملاقي المجمل
عليهما لكن ذلك خارج عن محل الكلام كما لا يخفى انهم قد قسموا المجمل الى ما له ظاهر وما ليس له ظاهر ثم فصل بينهما
بعضهم في جواز تأخير البيان بالمنع في الأول والتجويز في الثاني ومرادهم بالظاهر هو الظاهر وما أريد منه خلاف ظاهره
في نفس الامر نظير العام والخاص على نحو ما عرفته لا المتقول فيه كونه مرادهم بالظاهر هو ذلك بل مرادهم منه كون اللفظ له
ظاهر من حيث هو لا خفاء نفسه ولكن أريد منه خلاف ظاهره مع عدم نصب القرينة على تعيين المراد الا ما كان له ظاهر وأريد
خلاف ظاهره في الواقع مع عدم الاثبات المطالب اليه اصلا وان فرض المجمل الذي له ظاهر على غير ما ذكرناه فهو
أو مساهمة وعليه فالمجمل الذي ليس له ظاهر هو ما كان مجملا بالذات كالمشترك اللفظي لعدم الظهور له أصلا أو تلك ولعبده كما
لا يخفى **الامر الخامس** انه اذا ورد لفظ له معنيان هو مبين بالنسبة الى أحدهما ومجمل بالنسبة الى الآخر ففي مثل
ذلك في كلام الحكيم هل يجب حمل اللفظ على المعنى الذي فرض كون اللفظ مبينا بالنسبة اليه على تقدير عدم العلم بارادة
أو يحكم باجماله وجهان قولان وذلك مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين فان
للاحصان معنيان أحدهما التزويج والآخر العفة وهو مبين بالنسبة الى الأول ومجمل بالنسبة الى الثاني لاحتمال كون
المراد من العفة هو غض البصر عن الأجنبي أو الاجتناب من مطلق المناهي أو غير ذلك على ما ذكره في تفسير الآية وكيف كان

فربما يظهر من جماعة كون وقوع مثل ذلك في كلام الحكيم موجبا لحمل اللفظ على المعنى الذي هو مبين بالنسبة اليه نظرا
الى كونه الغالب في كلام الحكيم بل مطلق المتكلم مع البيان فاللفظ المردد بين كونه مبينا او مجملا يحمل على كونه مبينا للغلبة
وفيه نظر اذ الغلبة انما تعتبر في مباحث الالفاظ اذا صارت سببا لظهور اللفظ وفي كون هذه الغلبة كذلك مناقشة بل منع
كما لا يخفى **الامر السادس** في بيان بعض الالفاظ التي وقع الخلاف في كونها مجملة او مبينة **منها** لفظ اليد
في اية السرقة فذهب اكثر الاصوليين الى انه لا اجمال في الاية اصلا وذهب المرتضى وجماعة من العامة الى اجمالها بسبب
اجمال لفظ اليد فيها واخر الى اجمال لفظ القطع ايضا وثالث الى اجمال نسبة القطع الى اليد ايضا اما وجه اجمال لفظ اليد
فلكونه مشتركا بين جملتها وكل واحد من ابعاضها بدليل الاستعمال كما نقل عن المرتضى واما اجمال القطع فلاشتراكه ايضا
بين الجرح والابانة بدليل الاستعمال واما اجمال النسبة فلصحة نسبة القطع تارة الى تمام اليد واخرى الى ابعاضها
كما في ضربت زيدا ولم تضرب الا بعض اعضائه والحق ما ذهب اليه الاكثر اذ المتبادر من اليد تمام العضو الى المنكب ويشهد
له انا اذا قيل ان فلانا بيده وجع لم يتبادر منه اي يد هي اليمنى او اليسرى ولا في اي محل هذا الاصبع او ذاك الاصبع مثلا نعم هي
مشتركة معنى بين اليمنى واليسرى والتمسك بقاعدة الاستعمال ضعيف لكونه اعم من الحقيقة واما القطع فالمتبادر
منه ايضا هي الابانة دون الجرح او الاعم واما النسبة فمرجع الكلام فيها انه من المركبات ما قد ينسب الفعل فيه الى
المركب مع عدم وقوعه وتحققه في الخارج الا على بعض اجزائه في ضربت زيدا ولم تضرب الا بعض اعضائه وصمت اليوم او
نمت الليل ولم تنم الا في اكثرها وفي ايضا سلكت البحر او الجبل وقطعت الشجر ولم تسلك الا بعض اجزائه
بالاخرى ولم تقطع الا بعض اجزاء الشجر وهكذا مع ان مقتضى وضع هذه المركبات وقوع الفعل على تمام اجزاء متعلقه
وفي كون هذه المركبات منقولات عرفية او لغوية او مجازات او بقائها على مقتضى وضعها الاصلي وجوه ... يظهر
من الفاضل القمي كونها منقولات عرفية حيث قال بعد اختيار كون النهار حقيقة فيما بين طلوع الفجر الثاني الى غروب
الشمس ان من اشتغل في اول طلوع الشمس الى الغروب بعمل فيصدق عليه انه عمل يوما حقيقة فلو صار اجيرا يوما ...
وكذا لو وقع صوم نذر وكذا لو عمل في بلد في اول طلوع الشمس بحسب ذلك اليوم من ايام اقامته وبيان ذلك ان هذا
من خواص الاضافة لان المضاف اليه حقيقة في هذا المقدار فعمل يوم حقيقة واقامة يوم حقيقة لا انه عمل في اليوم
الحقيقي واقامه في اليوم الحقيقي فهذا حقيقة عرفية للتركيب الاضافي ولذلك يقال نمت ليلة فهذا المراد وبرد منه
المقدار المتعارف بعد التعشي والجلوس بعده وهو معنى حقيقي وعليه يتفرع ما مقدار المناجعة في قسم الزوجة وهكذا
في النظائر انتهى موضع الحاجة وفيه نظر واضح لعدم كون استعمال هذه التراكيب بملاحظة وضع ثانوي كيف ولا فرق
في هذه الاستعمالات بين الاستعمالات القديمة والجديدة ولو فرق بينهما فلا ريب ان لو وقع في نحو ضربت زيدا
في اللغة القديمة لكان المتبادر منه هو وقوع الضرب على جميع اعضائه حتى يلحق علمه ولا اقل من تبادر وقوع الضرب

فظاهر

على الظهر اعضائه والمتبادر الان هو وقوع الضرب على بعض اعضائه الظاهرة من يد او رجل او وجه او نحوها وهكذا
ترى خلاف مرتبة الوجدان هذا مضافا الى عدم ثبوت الوضع للمركبات الا قدر ذكرنا على ما هو الحق المختار فيحتاج
يحتمل كون المركبات المذكورة منقولات الى المعاني المذكورة في اللغة القديمة ويحتمل كونها في زماننا ايضا مجازات لغوية
ثانية كما يظهر من جماعة ويحتمل عدم تحقق شيء مما ذكر وبقاؤها على حقيقتها اللغوية وهذا هو الاقرب وتوضيح ذلك يحتاج
عدم ثبوت الوضع للمركبات وكفاية وضع مفرداتها في حصول المعنى المركب والنسبة كما عرفت ان الاضافة والنسبة يحتاج
الى تحقق مناسبة وعلقة خارجية بين المضاف والمضاف اليه والمنسوب والمنسوب اليه ولذا يكتفى بكفاية ادنى مناسبة
في الاضافة كما في كوكب الخرقاء ونحوه ولا ينسب كل فعل الى الكل من غير ملاحظة ضربت الحمار مثلا وهذه العلقة مختلفة بحسب
الموارد فربما تكون هذه العلقة بحيث تقتضي وقوع الفعل على تمام متعلقه فاذا قيل قتلت زيدا فالقتل لا يتحقق الا بازهاق
روحه لعدم كون القتل مما يتعلق ببعض الاعضاء دون بعض وربما تكون العلقة بحيث تقع معها نسبة الفعل الى متعلقه
الفعل على الجميع والبعض كالامثلة المتقدمة فتكون النسبة محتملة لارادة المعنى الاعم منهما او خصوص احد الامرين بنظر
العلقة المحتملة لارادة معنا ما الاعم او خصوص احد افراده وعلى تقدير ارادة وقوع الفعل على الكل او البعض فالنسبة ليست
لما عرفت من كفاية وقوع الفعل على بعض اجزاء متعلقه في صدق النسبة حيثما كانت العلقة بحيث تقع معها النسبة كما
لما عرفت من كفاية المناسبة فالمجاز في صدق النسبة حقيقة وكيف كان فالخطاب الوارد ان كان من قبيل الاول يحمل عليه
دون تحقق اجمال فيه وان كان من قبيل الثاني فان كان الخطاب ظاهرا في احد محتمليه الخصوص بقرينة حالية او مقالية يحمل
عليه ايضا فلا اجمال وان لم تقم قرينة على ذلك فان لم يكن الخطاب واردا في مقام البيان بان كان من قبيل الاخبار الذي لا يقصد
فيه غالبا الا الاخبار عن وقوع الفعل من فاعل ما او تعلقه بمفعول ما مثل ضرب زيد عمرا يصير مجملا نظير المطلق الوارد في مقام
الاخبار مثل جاء رجل وان كان واردا في مقام البيان كما في الانشاء مثل قولك لعبدك سر اليوم او اعمل اليوم كذا ونحوهما فعند
وقوع مثل ذلك في كلام الحكيم يقتضي حمله على ارادة المعنى الاعم المقتضي لجواز الاقتصار على امتثال الامر بان يمشي في الثاني
يسيرا اكثر اليوم والعمل في اكثره بحيث يصدق معه سير اليوم وعمل اليوم فلا يجب استيعاب اليوم او يحكم باجمال الخطاب بالنسبة
الى ارادة احد المعنيين **الاقرب** هو الاول اخراجا لكلام الحكيم من اللغوية لعدم امتناع وقوع الكلام في مقام البيان مع اجماله
ثم ان هذا الذي ذكرناه ان كان من باب الفرض تسليما لكون النسبة في الاية مجملة وعدمه فنقول لا اجمال في نسبة القطع الى اليد
على جميع الاقوال المتقدمة اما على القول بكون المركبات المذكورة منقولات عرفية او لغوية الى المعنى الاعم من وقوع الفعل على
الكل او البعض فمقتضاه جواز الاجتزاء في التكليفات بالاقل ان لم نقل ان مقتضى الاية لولا النص بتعيين القطع من
الاشاجع هو جواز الاجتزاء بقطع البعض واما على القول بكون اليد مشتركا بين الكل والبعض فلا اجمال في النسبة ايضا واما الاجمال
في متعلقها بحيث يتعين معنى النسبة بعد تعيين المراد من متعلقها اذ الاجمال في النسبة من حيث هي انما يتحقق فيما يتعين معنى

المضروب والمضروب اليه المراد منهما وتردد الامر مع ذلك بين كون نسبة الفعل الى الكل او البعض كما في اكثر الامثلة الواقعة
لان المراد من السير في اليوم وهو ما بين طلوع الفجر الثاني الى الغروب في مثل قولنا سرت اليوم واتضح الاجمال والترديد انما هو في
كون نسبة السير الى تمام اليوم او بعضه القريب من الكل ومن هنا يظهر عدم كون الاجمال في القطع ايضا لاجل تردده بين الجمع
والابانة موجبا للاجمال في النسبة واما على القول بكون اليد حقيقة في تمام العضو ومجازا في بعضها فانه على فرض عدم قيام
القرينة على ارادة البعض من اليد في الاية يحمل على ارادة قطع تمام العضو وعلى تقدير قيامها تحمل على ارادة قطع ما عينته القرينة
كالاشاجع في الاية واما على ما اخترناه من عدم اجمال في مفردات الاية فانه لظهور نسبة القطع الى اليد لولا النص على ارادة
القطع من الاشاجع هو قطع تمام العضو وهو القطع من المنكب واما مع ملاحظة النص فواضح ثم ان الثمرة بين قولي السيد
لاشتراك اليد بين تمام العضو وابعاضه وبين ما اخترناه من كونها حقيقة في تمام العضو تظهر في حمل اليد حيثما وقعت في
الكتاب والسنة خالية من القرينة على ارادة تمام العضو ويلزم التوقف على مذهبه حتى تظهر القرينة على تعيين المراد ومنع
الشهيد الثاني في التمهيد على هذا القول ثمرة لا تتفرع على المسئلة ما اذا قال لزوجته ان مسست الدار فيداك طالق كظهر
امي فقطعت بينها ثم دخلت الدار فهل يقع الظهار على القول بصحته ام لم ينقطع وجهان مبنيان على انه على تقدير وقوعه
هل هو من باب السراية اي يقع على الجزء ثم يسري او من باب التعبير بالبعض عن الكل فعلى الثاني يقع الظهار هنا
لبقاء متعلقه دون الاول لزوال المتبوع وامتناع تعلقه بالتابع بدونه ولو قطعت يدها من الكوع مثلا فان قلنا ان اليد
حقيقة في الكل اتجه وقوعه على التقديرين انتهى وبعد نقل ما قاله قال ولا يخفى تفرع الفرع الاول على الخلاف في كون اليد مجازا
او مشتركة وهو واضح اذ وقوع الظهار وعدمه على تقدير قطع يدها اليمنى قبل الدخول مبنيان على الوجهين الذين ذكرهما
قلنا باجمال اليد لاجل تردده بين الكل والبعض معينا او قلنا بكونها ظاهرة في تمام العضو واما الثاني فان قلنا اتجه وقوعه
على التقديرين واتضح المنع اذ على تقدير كون الحرمة في الظهار من باب السراية لا يتجه الحكم بها على تقدير قطع اليمنى من الكوع قبل
الدخول على تقدير كون اليد حقيقة في الكل لما قرره من زوال المتبوع وامتناع تعلقه بالتابع بدونه والمتبوع على هذا التقدير
هو الكل وقد ذال بزوال بعضه **ومنها** الحلية والتحريم وغيرهما من الاحكام المضافة الى الاعيان مثل حرمت عليكم امهاتكم
والدم والخنزير والميتة واحلت لكم بهيمة الانعام ونحوها فانه اختلفوا فيها فالاكثر على عدم الاجمال وقيل بالاجمال محتجا بان تحريم
العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له لان الاحكام انما تتعلق بافعال المكلفين ولا يمكن اضمار كل الافعال
المتعلقة بها لان الاضمار على خلاف الاصل فلا يرتكب الا بقدر الضرورة وهي ترتفع باضمار البعض ولا دليل على خصوصية
شيء منها فيقع الاجمال والحق ما ذهب اليه الاكثر لكون المتبادر من مثل ذلك عرفا تحريم ما يليق من الفعل المقصود من كالاكل
في المأكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والنكاح في المنكوح وهكذا وهو كاف في ترجيح البعض وظهور ان المتبادر
لا يحتاج الى زيادة المتاخر كالاخير **ومنها** الافعال المنفية التي مثل قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا نكاح

الا بولي ولا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا صلوة لمن لم يقم صلبه ولا عتق في ملك
وهكذا فانه اختلفوا في اجمال هذه التراكيب وبيانها على اقوال ثالثها التفصيل بين ما ثبت في العالم من ان الفعل المنفي اذا كان شرعيا كالامثلة
المذكورة او لغويا ذا حكم واحد مثل لا غيبة لفاسق ولا اقرار لمن اقر على نفسه بالزنا ولا شهادة لمحدود فلا اجمال وان كانت
لغويا ذا اكثر من حكم واحد فهو مجمل ورابعها التوقف وهو في حكم القول بالاجمال **اقول** تحقيق المقام يتوقف على بيان اقسام
استعمال كلمة لا مع تعيين الحقيقة منها ثم بيان اقرب المجازات الى الحقيقة فالكلام هنا في مقامات **الأول** ان استعمال كلمة
لا على اقسام منها استعمالها في نفي الجنس مثل لا رجل في الدار ولا يذهب عليك ان نفيه ذلك بنفي الجنس لا يخلو من مسامحة اذ
ليس المقصود في المثال نفي طبيعة الرجل مطلقا لانتفاء وجودها المطلق بل وجودها الخاص اعني وجود طبيعة الرجل المقيد بكونه
في الدار والامر في ذلك سهل ومنها استعمالها في نفي العنوان مثل لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار لعدم كون
المقصود منه نفي ذات الصغيرة لعدم تحقق ذاتها مع الاصرار بل المقصود نفي وصف الصغر مع الاصرار لصيرورتها كبيرة
حينئذ ويجري الكلام في قوله ولا كبيرة مع الاستغفار من حيث كونه من هذا القبيل وعدمه ومنها استعمالها في نفي التمام لا بمعنى
نقصان بعض الاجزاء بل بمعنى خلوص الفعل من عيب ناقص مثل قوله عليه السلام لا صلوة في الحمام بناء على ترتب ثواب الطبيعة على
الواقعة في الحمام فان الثواب اذا المقصود نفي صلوة خالية من المنقصة في الحمام لا بيان قلة الثواب لفرض ترتبه عليها ولا منافاة
بين ترتب ثواب الطبيعة عليها مع اشتمالها على حزازة هي بمنزلة العيب في الاعيان لعدم كون كل عيب موجبا لنقصان القيمة
بل ربما يكون بعض العيوب موجبا للزيادة فيها كما نظر اليه ورد في مرسلة السياري المحكية في التهذيب ان ابن ابي ليلى حيث تقدم اليه رجل
خاصم رجلا فقال ان هذا باعني هذه الجارية فلم اجد على ركبها حين كشفتها شعرا وزعمت انه لم يكن لها قط فقال له ابن ابي ليلى
ان الناس ليحتالون لهذا بالحيل حتى يذهبوه فما الذي كرهت فقال ايها القاضي ان كان عيبا فاقض لي به فقال اصبر حتى اخرج
اليك فاني اجد اذى في بطني ثم دخل بيته وخرج من باب اخر فاتى محمد بن مسلم الثقفي فقال له اي شيء تروون عن ابي جعفر عليه السلام
في المرأة لا يكون على ركبها شعر ايكون ذلك عيبا فقال له محمد بن مسلم اما هذا نصا فلا اعرفه ولكن حدثني ابو جعفر عن ابيه عن ابائه
عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال كلما كان في اصل الخلقة فزاد او نقص فهو عيب فقال له ابن ابي ليلى حسبك هذا فرجع الى القوم
فقضى لهم بالعيب وقد فهم ابن ابي ليلى من حيث اعتقد كون عدم الشعر خروجا عن المجرى الطبيعي عيبا وان كان مرغوبا فلا يقتضي لاجل
ذلك من عيبيته كما يظهر من قول ابن ابي ليلى ان الناس ليحتالون الخ **ومنها** استعمالها في معنى النهي مثل قوله تعالى فلا رفث
ولا فسوق ولا جدال في الحج اذ لا ريب في وقوع ذلك كله في الحج فالمقصود مجرد النهي عنها في الحج **ومنها** استعمالها في نفي جميع الاثار
او معظمها مثل قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب بناء على القول بالاعم فان المقصود نفي معظم الاثار المترتبة على صحة الصلوة
والا فبعض الاثار بما يترتب على الفاسدة ايضا مثل حلية ذبيحة وقد روى الشيخ عن محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال
قال امير المؤمنين عليه السلام ذبيحة من دان بكلمة الاسلام وصام وصلى حلال لكم اذا ذكر اسم الله عليه فتامل **ومنها** استعمالها في نفي

الكلام مثل قوله عليه السلام لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد الثاني انه لا اشكال في كون كلمة لا حقيقة في نفي الجنس كما انه لا اشكال
في كونها مستعملة في معنى النهي مجازا وانما الاشكال في كون المجازية في كلمة لا او في الهيئة التركيبية ولا ريب في عدم المجازية
في كلمة لا اولا باعتبار متعلقها الذي هو المعنى الكلي الذي يعبر به عن المعاني الكلية كما في كلمة الا الاستثنائية ومن التبعيض و
نحوها كما هو المشاهد في مجازية الحروف وذلك لظهور عدم كون كلمة لا هنا بمعنى النهي والا لكان اللازم دخولها على الفعل لعدم
تعقل تعلق النهي بالاسم فلا بد ان يكون المجازية في التركيب بان يكون قوله لا رفث الى اخر الاية الذي هو موضوع للاخبار
عن عدم وقوع الرفث في الحج مستعملا في النهي عنه ولكن هذا انما يتم على القول بوضع الهيئة التركيبية مع قطع النظر
عن وضع مفرداتها واما على المختار تبعا للمحققين من اكثر المتاخرين من انكار وضع الهيئة فربما يشكل الامر باستلزامه
المجازية في الهيئة كونها مجازا بلا حقيقة ولعل مثل هذه الاية ونحوها صار الداعي الى ذهاب من ذهب الى الالتزام بوضع
الهيئة ولكن يمكن دفع هذا الاشكال على المختار بمنع كون المجازية في المفردات وتوضيح ذلك انك قد عرفت انه على
عدم الحاجة الى وضع التركيب بعد وضع المفردات انه مع وضعها مع الترخيص من الواضع في التركيب يستلزم افادة
الهيئة التركيبية لحصول المعاني المركبة بتركيب المفردات الترخيص فيه من الواضع والمفردات باعتبار التركيب لازم جعلي وهو
افادة المعنى المركب بعد التركيب ولا ريب ان انتفاء اللازم الجعلي لعدم افادة لازم اخر بمكان لا يوجب مجازية المفردات لا بمعنى
كون كل مفرد بنفسه مجازا حتى يرد عدم استعمال المفردات في الاية ونحوها في خلاف ما وضعت له بل بمعنى انه يلزم المجازية المفردات
باعتبار اجتماعها فان المفردات بنفسها ليست بحقيقة ولا مجاز وذلك لانه قد تقرر في محله ان الغرض من وضع المفردات ليس
افادة معانيها الافرادية بل الغرض من وضعها افادة المعاني المركبة في ضمن التركيب فاذا استعملت المفردات في ضمن التركيب
واريد منها افادة المعاني المركبة اللازمة لمعاني المفردات عند اجتماعها وتركيبها كانت المفردات حقيقة وان لم يرد منها ذلك
بل اريد منها افادة معنى مركب اخر تكون المجازية عارضة للمفردات باعتبار تركيبها واجتماعها فالمفردات من حيث انفرادها
ليست بحقيقة لعدم استعمالها في معانيها مع ما يتبعها من لوازمها الجعلية ولا مجاز لعدم استعمالها بنفسها في المعاني المجازية
لعدم كون كلمة لا ورفث وفسوق وجدال والحج مستعملة في اجزاء المعنى المركب المراد من مجموعها ومما ذكرنا ينقدح منع ما استدلوا
به لوضع المركبات وذلك وجوه احدها اختلاف معاني المركبات لان الجملة الخبرية معنى والانشائية معنى اخر على اختلاف
مراتبها والموصفية معنى ثالث وهكذا ولا ريب في كون هذا الاختلاف ناشيا من اختلاف وضع المركبات مع قطع النظر عن
وضع المفردات والجواب منع ما عرفت من كفاية وضع المفردات مع وضع الاعراب والترخيص في التركيب من الواضع عن وضع
المركبات لانا اذا علمنا بوضع الفعل بحسب المادة والنسبة وكذا وضع زيد مثلا وعلمنا كون الرفع علامة الفاعل مثلا وكذا رخصة
الواضع في التركيب فلا محالة اذا قيل ضرب زيد نستفيد منه المعنى المركب وان جهلنا بوضع المركب وانه لا حاجة الى وضع وكذا غيره من
المركبات فيلغو اعتبار وضع اخر فيها ثانيها شهرة القول بوضع المركبات بين علماء الاصول والادب ولا ريب في افادة الشهرة

ظن

الظن والظن حجة في اللغات ويمكن التمسك بذلك في الاشارات والجواب منع اعتبار مطلق الظن في اثبات اللغات كما تقرر
في محله اخر كيف ويمكن ان يعتبر قول اهل الخبرة من اهل اللغة كالقاموس والصحاح فضلا عن الشهرة بين الاصوليين وعلماء
الادب ولو كفى ذلك لاغنانا عن تجشم الاستدلال في اكثر مباحث الاصول لقيام الشهرة في اكثرها كما في بحث الحقيقة
الشرعية وافادة الامر للوجوب ونحوها ثالثها انهم قد ذكروا ان فائدة الخبر افادة المخاطب بوقوع هذه النسبة اذا
لم يكن عالما بوقوعها او افادة كون المخبر ايضا عالما بوقوعها اذا كان المخاطب عالما به فاذا لم يستعمل الجملة الخبرية لافادة
شيء منهما كاظهار التحسر في قول الشاعر هواي مع الركب اليمانين مصعد تكون مجازا لا محالة والمجاز مستلزم للحقيقة
او الوضع فلا بد ان تكون المركب من حيث هو موضوعا لمعنى ليصح استعماله في المعنى المجازي والجواب منع كون افادة الخبر لوقوع
النسبة للمخاطب او كون المخبر عالما به داخلا في الوضع له وكون الوضع متقيدا به لكون ذلك من قبيل الاغراض المرتبة على
الخبر ولا ريب في عدم كون اختلاف الاغراض موجبا للتجوز فان الخبر غاية الامر كون افادة وقوع الحكم عند جهل المخاطب به او
افادة كون المخبر عالما به مما عرفت به من الخبر الفوائد فيحمل اللفظ عليه عند عدم قيام القرينة على ارادة غيره وذلك لا يوجب
التجوز عند ارادة الخبر لغرض اخر كالتحسر فيما تقدم ورابعها ان من المجازات ما قد علمنا بعدم استعمال مفرداتها في معانيها
المجازية مع علمنا بكون المراد منها خلاف مقتضى وضع المفردات كما في الاية وقولهم يقدم رجلا ويؤخر اخرى مجازا
في التحير وقولهم قامت الحرب على ساق مجازا في اشتداد امرها وهكذا غيرها فالمجازية لا بد ان تكون في التركيب وان يكون المركب
من حيث هو موضوعا لمعنى مركب ليصح التجوز فيه لعدم صحة مجازية المركب باعتبار معاني مفرداتها مع قطع النظر عن تركيبها
لعدم المناسبة بينها وبين المعنى المركب المجازي والمناسبة انما هي بين المعنى المركب الحقيقي والمجازي فلا بد ان يكون المركب
من حيث هو موضوعا لمعنى ليصح باعتبار ارادة معنى مجازي اخر من المركب والجواب ما عرفت من كفاية وضع المفردات في
صحة هذا المجاز بعدما سلف ان الموضوع هو المفردات والمجازية انما تعرض على هذه المفردات لكن لا من حيث انفرادها بل من حيث
اجتماعها وتركيبها لاجل عدم ارادة لازمها الجعلي من دون حاجة الى التزام وضع اخر للمركب من حيث هو ولا بد لمن التزم بوضع
اخر له من التزام استعمال المفردات باعتبار انفرادها في معانيها المفردة وباعتبار تركيبها في معنى اخر مركب الحقيقي اذا كانت
المركب حقيقة او مجازيا اذا كان المركب مجازا كالامثلة المتقدمة وهو بعيد جدا لا يلتزم به ذو مسكة ومما قررنا يظهر الجواب
عن دليل اخر لهم على اثبات الوضع للمركبات من تقسيم علماء البيان المجاز الى مفرد ومركب وتسميتهم المجاز المركب بالاستعارة
التمثيلية لا تكثيرا منهم وان لم يصرحوا بوضع المركبات الا ان تقسيمهم هذا مستلزم لكون المجازية في المركب من حيث هو
مستلزمة لوضع المركب من حيث هو كذلك لئلا يكون المجاز بلا وضع ووجه عدم دلالته ما عرفت من ان مرادهم بالمجاز المركب هو المعنى
الذي ذكرناه وان ارادوا معنى اخر بان يكون مقصودهم وضع المركب لمعنى ثم استعماله في معنى اخر كما يدعيه القائل بوضع المركبات
فهو في غاية الضعف لان الثابت من استعمال العرب هو استعمال هذه المركبات على خلاف مقتضى وضع مفرداتها واما كون

الاستعمال على نحو ما ذكر وما على نحو ما ذكرناه فلم يثبت من العرب حتى ما ذكر به شيء اشتهر باستعمالهم فكيف يجاز به هذه
المركبات ولا يجيء في استعمالاتهم فان قلت اي علاقة من العلائق المعدودة المحصورة عند علماء البيان والاصول في هذه
التراكيب على النحو الذي قررت مجازيتها قلت انه بعد ثبوت صحة استعمال هذه التراكيب لا يحتاج الى تشخيص نوع العلاقة
فيها مع ان المدار على المتعارف فانا لجماعة من اواخر المتأخرين في بعض المجازات وجه بناها على الاستحسان والاستقباح العرفيين
لا على العلائق المعدودة وان كان هذا الاستحسان لا ينفك غالبا عن وجود احدى العلائق المذكورة فهذا خلاصة
الكلام في كون كلمة لا مجازا في النهي وقد عرفت عدم الاشكال في كونها حقيقة في نفي الجنس واما باقي الاستعمالات المتقدمة
فالظاهر كون كلها مجازات ولكن لا في التركيب بل في المفرد اما في لفظة لا او في مدخولها وذلك لان المجازية في باقي التراكيب
يحتمل وجوها احدها ان يكون مجازا في الحذف بان يقدر ما يكون مصحح النفي او صفة الكمال مثلا كان مستعملا في نفي الكمال
مثل لا صلاة كاملة لجار المسجد او لا كمال للصلاة لجار المسجد وثانيها ان يكون استعارة تشبيها لما لا كمال له بالمعدوم
فاستعمل ما وضع لنفي الجنس في نفي الكمال مثلا وثالثها ان يكون مجازا في المدخول بان يكون ما لا كمال له من افراد ما لا حقيقة
له فاستعمل كلمة لا بهذا الاعتبار ورابعها ان يكون مجازا مرسلا اما من باب استعمال الملزوم في اللازم لكون نفي الحقيقة مستلزما
نفي الكمال ايضا واما من باب استعمال الكلي في الفرد لكون مدخول لا في الوارد المتعدد مطلقا تقدير مشهورا او خاصا من الفرد
الكامل مثلا فتكون المجازية في مدخول لا وحينئذ فالمسلم فيما ذكرنا فيتفرع على اجراء هذه الوجوه فيما لو كانت كلمة لا مستعملة
في نفي العنوان ايضا او نفي التمام او نفي الصحة بمعنى نفي معظم الآثار **الثالث** انك حيث قد عرفت كون كلمة لا حقيقة
في نفي الجنس ومجازا في غيره من الاستعمالات الخمسة الباقية فالكلام هنا انما هو في تعيين ما هو الاقرب الى الحقيقة من هذه
الاستعمالات حتى يحمل اللفظ عليه عند وجود القرينة الصارفة عن الحقيقة فاعلم ان الاقربية على ما يظهر منهم على وجهين
احدها الاقربية بحسب فهم العرف والاخر بحسب الاعتبار وهي الاقربية بحسب الوجدان والى هذا يشير ما ذكره صاحب الرياض من
الاقربية في السهو في قوله عليه السلام اذا كثر عليك السهو فامض على صلاتك على المعنى الاعم الشامل للسهو والشك من حمله على خصوص
الشك لانه بعد نقل القولين من كون المراد منه اما خصوص الشك او المعنى الاعم وبعد بيان وجه القول الاول قال ومن قرب
لمنع الحمل السهو المنفي على المعنى الاعم الشامل للشك وحمله على المعنى الاخص لكونه اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة فهو الدليل
عليه ولا وجه لغيره انتهى واذا عرفت هذا فاعلم ان الاقرب الى المعنى الحقيقي باعتبار العقل من الاستعمالات المتقدمة
هو نفي العنوان لكون نفي عنوان الفعل العارض له اقرب الى نفي الحقيقة بالنسبة الى نفي جميع الآثار او معظمها او نفي التمام بمعنى
خلو الفعل عن المزايا بالكلية او نفي الكمال ثم نفي التمام بالمعنى المذكور اقرب من نفي جميع الآثار او معظمها او نفي الكمال
ثم نفي جميع الآثار اقرب من نفي معظمها ومن نفي الكمال ومن معنى النهي واما الاقرب الى الحقيقة بحسب العرف فهو نفي جميع
الآثار ثم معظمها ولا يخفى ان المدار في باب الالفاظ على الاقربية العرفية دون الاعتبارية ثم منشأ الاقربية بحسب العرف

على

غالبا انما هي الاقربية بحسب الاعتبار ولعلها حينئذ تختلف منهما بان تحققت الاقربية بحسب العرف على خلاف الاقربية
الاعتبارية كما فيما نحن فيه على ما عرفت انما هو لاجل غفلة اهل العرف من تحقق الاقربية بحسب الاعتبار على خلافها وكيف
كان فبينهما عموم من وجه وربما يجتمعان وربما يفترقان ولكن المدار في مباحث الالفاظ على الاقربية بحسب العرف فلا يلتفت
الى تحقق الاقربية بحسب الاعتبار على طبقها او عدمه واذا عرفت الكلام في المقامات الثلاثة فلنرجع الى محل الكلام
فنقول قد عرفت ان في الافعال المنفية المذكورة من حيث اجمالها وبيانها اقوالا اربعة واحتج القائل بالاجمال بانهم
العرف في مثلها نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى وذلك يوجب التردد الموجب للاجمال والجواب منع ذلك لظهور من جهة التنافي
للاجمال فلم نفهم منها شيء وعما انهم قد تشاغلوا في هذه التراكيب التي نفس الذات موجودة فيها في الخارج فليس المراد منها الا
نفي صفة من صفاتها وكذا ما ليس في كونه من هذا القبيل مثل ما اشتهر في الفاظ العبادات التي اشتغلوا في وضعها للصحيحة
او الاعم وكذا الفاظ المعاملات بناء على كونها من قبيل ذلك في كونها مستعملة فيها من نفي الذات الى نفي الصفة كما يظهر من
القائل القوي في بحث كون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة او الاعم او هي مجازات مشهورة في نفي الصفة او هي باقية على الحقيقة
اللغوية من نفي الذات فيحمل على حقيقتها اللغوية ما لم يثبت الخروج منها والحجة المذكورة من قال بالاجمال في هذه التراكيب
هل هي مختصة بالقول بل يمكن جريها على الحقيقة العرفية فيها او شاملة على جميع الاقوال المذكورة اقوال ان الظاهر ذلك غاية الامر
ان القائل بالحقيقة العرفية يدعي ظهور هذه التراكيب في نفي الصفة المرددة بين الصحة والكمال فيوجب الاجمال لعدم الدلالة
الامرين ارادة الحقيقة الجديدة والقائل بكونها مجازات مشهورة في نفي الصفة يدعي التعارض بين اصالة الحقيقة مع شهرة
المجاز فيدور الامر بين ارادة الحقيقة اعني نفي الذات وبين مجازات مشهورة مثل نفي الصحة او الكمال او العنوان او غيرها
ما تقدم وهذا انما يكون في نفي الذات والآخذ من الامرين مجازات مشهورة وعلى التقديرين يلزم الاجمال والقائل بالبقاء على
الحقيقة اللغوية انما يدعي الاجمال لاجل جريه في هذه التراكيب لتعذر ارادة الحقيقة في اغلبها لبقاء نفس الذات فيها يقينا
فتعين الحمل على نفي الصفة المرددة بين الصحة والكمال فيوجب الاجمال واحتج من نفى الاجمال وادعى كونها مبينة بوجوه احدها
ان كلمة لا حقيقة لغة في نفي الذات فيحمل عليه حيث امكن كما اذا كان المنفي من الفاظ العبادات على القول بالصحيح فلا اجمال
وحيث لا يمكن فالاقرب الى نفي الذات والحقيقة هو نفي جميع الآثار ثم نفي معظمها ثم نفي بعضها المساوق لنفي الكمال فان
امكن الاول فيحمل عليه والا فعلى الثاني والا فعلى الثالث وعلى كل تقدير فلا اجمال هكذا قرر المنظم هذا الدليل وربما يقرر
بانه اذا امكن الحمل على الحقيقة يتعين الحمل عليها والا فالاقرب الى نفي الذات هو نفي الصحة ثم نفي الكمال وعلى كل تقدير فلا اجمال
وكيف كان فربما يورد على هذا الدليل بكون تعيين الحمل على نفي تمام الآثار او على نفي الصحة مثلا لكونه اقرب الى نفي الذات
اثباتا للغة بالترجيح وهو فاسد حتى في تعيين المرادات واجيب عنه بعدم كون الغرض تعيين المراد بمجرد الاستحسانات
الاعتبارية بل المقصود تعيينه بكثرة التعارف الموجب للظهور العرفي والغرض من التعرض لكونه اقرب الى نفي الذات

والتحقيق هو الاشارة الى منشأ فهم العرف والظهور عندهم لا الاستدلال بمجرد ذلك اقول ان الاولى هو الاقتصار
على مجرد فهم العرف والظهور العرفي من دون بيان منشأ فهمهم اذ مجرد الاقربية الاعتبارية لا تصلح امارة على الاقربية
بحسب فهم العرف لامكان ان يكون النسبة بينهما عموما من وجه فربما تحقق الاقربية الاعتبارية من دون تحقق الاقربية
العرفية كما سلفنا تفصيل الكلام في ذلك وثانيها ما نقله في الاشارات من بعضهم فانه قال واستدل ايضا بان اللفظ
دال على نفي الذات والدال على نفي الذات دال على نفي جميع الصفات لاستحالة بقاء الصفة عند عدم الذات ويكون
ما اطلق نفي الذات ونفي الصحة ونفي الكمال ترك العمل به في الاول لتحقق الذات فوجب ان يبقى معمولا به في الباقي لا يقال
اللفظ ليس دالا على نفي الصفات بالمطابقة بل بالالتزام وهي تابعة لدلالة المطابقة اعني دلالة اللفظ على نفي الذات فاذا
انتفت وجب انتفاء دلالة الالتزام لاستحالة بقاء التابع عند انتفاء متبوعه لانا نقول ان اللفظ بعد استقرار الدلالة
وتحقق الوضع يصير بالنسبة الى معانيه المطابقية والالتزامية كالعام بالنسبة الى افراده فاذا قام الدليل على امتناع ارادة
المعنى المطابقي يكون اللفظ معمولا به في المعاني الالتزامية لعدم المعارض انتهى وقال في الاشارات بعد نقل هذا الدليل
من الاشارات لعله سمعه من بعض مشايخه كصاحب الرياض او وجده في كلمات العلامة البهبهاني فان هذا الدليل غير
مذكور في الكتب وهو اشبه بكلماتها وكيف كان فهو ضعيف لعين ما اورده على نفسه وما اجاب به لا يدفع عنه شيئا
اذ استقرار دلالة اللفظ على المعنى الالتزامي فرع استقرار دلالته على المطابقي فحيث قام الدليل على عدم ارادة المعنى
المطابقي لا يبقى الدلالة فيه على المعنى الالتزامي لمقتضى التبعية المذكورة اذ لا انفكاك ولا تزاحم عدم المطابقة وقياسه
على العام المخصص فاسد لوجود الفارق لكون دلالة العام على كل واحد من افراده بالاستقلال من دون تبعية شيء اصلا
فلا يقدح ارتفاع دلالته على بعض افراده في بقاء دلالته على بعض آخر لو كان بخلاف الدلالة الالتزامية كما لا يخفى والدليل
المذكور نظير ما اورده على الوحيد البهبهاني في مسئلة دلالة النهي على الفساد في المعاملات وعدمها الا انه قد فصل في
ذلك بينما لو كان النهي منافيا لمقتضى العقد مثل احل الله البيع واوفوا بالعقود لكون الحرمة منافية للاباحة ووجوب
الوفاء وبينما لم يكن كذلك مثل قوله عليه السلام المؤمنون عند شروطهم وقوله عليه السلام البيعان بالخيار ما لم يفترقا وقوله عليه السلام
اذا التقى الختانان وجب المهر والغسل لكون النهي مقتضيا للفساد في الاول لا لانه مقتضى العقد بالنهي فيثبت التضاد
بينهما ولا ريب ان ما لا مقتضى لصحته يكون فاسدا وبعدمه في الثاني لفرض عدم التضاد بينهما واورد عليه بان قوله تعالى
اوفوا بالعقود وقوله تعالى احل الله البيع يدلان على امرين احدهما وجوب الوفاء وحلية البيع والآخر صحة البيع ولزومه
فاذا ارتفع الاول بمقتضى النهي لا يلزم منه ارتفاع الثاني فلا يلزم منه الفساد ويظهر ضعف هذا الوجه ايضا مما ذكرنا لكون
دلالة الآيتين على الصحة واللزوم بالالتزام فاذا انتفت الدلالة المطابقية انتفت الالتزامية ايضا ولكن فيه ان دلالتهما على الصحة
بالالتزام خفاء لعدم المنافاة عقلا بين فساد البيع ولزوم دفع المثمن من البايع والثمن من المشتري وكذا بين فساده وجواز

ونحوها

دفعهما من المتبايعين من دون ان يخرج الاول من ملك البايع والثاني من ملك المشتري فالوجه في ذلك اعتماد من اما
كون المقصود وجوب الوفاء وحلية البيع على حسب ما وقع العقد بين المتعاقدين في العرف والعادة لكون اوامر الشارع
في باب المعاملات امضاء لما استقر عليه العرف في معاملاتهم والشارع انما امضى مقتضى كل عقد على حسب ما وقع
التعاهد به بين المتعاقدين ولا ريب في كون اهل العرف قاصدين في بيوعهم مثلا التمليك والتملك فاذا اوجب الشارع
الوفاء بهذه البيوع او احلها فهو يستلزم الصحة وتملك كل من البايع والمشتري ما اخذه بازاء ما دفعه الى الآخر واما ان
وجوب الوفاء بالعقد بمعنى حرمة تصرف البايع في المبيع والمشتري في الثمن بعد العقد بوجه من وجوه الانتفاعات المترتبة
على الملك يستلزم الصحة وتملك المالك وبقاء ملكه بعد العقد فلا بد ان يكون المقصود من وجوب الوفاء الترتب على انتقال
ملك البايع الى المشتري وملك المشتري الى البايع وثالثها ما ذكره جماعة من التمسك بتبادر الصحة في تلك في المعالم بعد
نقل الاقوال في المسئلة واحتجاجها بعدم الاجمال في التراكيب المذكورة مطلقا فانا لو اثبتنا انه ثبت كونها حقيقة شرعية
في الصحيح من هذه الافعال كان معناه لا صلاة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي الصحيح ممكن باعتبار فوات الشرط او الجزء ومع
اخبار الشارع به يتعين للارادة فلا اجمال وان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظاهر وقد مر ثمة ثبت له حقيقة عرفية وهو
انه شاع بين اهل اللسان قصد نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان متعينا ايضا فلا اجمال
ولو فرض انتفاء ايضا فالظاهر انه مجاز في نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا كمال له
فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان الظاهر انه لا اجمال انتهى وقد ذكر الفاضل القمي في بحث كون الفاظ العبادات
اسامي للصحيحة او الاعم ما حاصله انهم قد ابتنوا القول بالصحيح في هذه المسئلة على كون كلمة لا في مثل لا صلاة الا بطهور ولا
صلاة الا بفاتحة الكتاب ونحوهما باقية على حقيقتها اللغوية اعني نفي الذات حيث استدلوا بهذه التراكيب على هذا القول
نظرا الى عدم امكان نفي الذات بفقد جزء او شرط الا على تقدير كون تلك الالفاظ اسامي للصحيحة لبناء المسمى على القول
بالاعم وقد ابتنوا في مسئلة المجمل والمبين حمل كلمة لا على حقيقتها اللغوية في مقام نفي الاجمال عن هذه التراكيب على القول
بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة حيث قالوا لا اجمال فيها على القول بكونها حقيقة شرعية في الصحيح من الافعال وهو
دور واضح اقول فيما ذكره نظر لانهم وان ابتنوا القول بالصحيح في بحث الصحيح والاعم على بقاء كلمة لا على حقيقتها اللغوية
كما ذكره الا انه لم يظهر منهم ابتناء حملها على حقيقتها اللغوية في هذه المسئلة على القول بالصحيح لان محصل مقصود صاحب
المعالم وغيره ممن تمسك بالدليل المذكور هو بيان عدم الاجمال في هذه التراكيب على جميع الاقوال من دون نظر الى كون
الحمل على الحقيقة اللغوية مبتنيا على القول بالصحيح لعدم كون كلامهم مسوقا لبيان ذلك بل لبيان عدم الاجمال وحاصل
دليلهم ان الشارع لا يخلو اما ان يقول بالصحيح في الفاظ العبادات او بالاعم وعلى الثاني فاما ان يقول بثبوت حقيقة عرفية
لهذه التراكيب من نفي الفائدة اولا وعلى جميع التقادير لا اجمال لامكان الحمل على الحقيقة على الاول وعلى نفي الفائدة على

الثاني وعلى نفي الصحة على الثالث لكونه اقرب المجازين الى الحقيقة فمقصودهم بيان عدم الاجمال على القول بالصحيح لامكان
الحمل على الحقيقة اللغوية على هذا القول من دون نظر الى ابتنائه على هذا القول خاصة وان كان ذلك بحسب الواقع لما عرفت
من عدم كون كلامهم مسوقا لبيان ذلك هنا وعلى القول بالتفصيل والقول بالتوقف مع جوابها يظهر من التامل فيما
تقدم ثم ان الفعل المنفي في مثل هذه التراكيب ان كان من العبادات فعلى القول بالصحيح لا اشكال في عدم التجوز في
لفظ لا النافية للجنس ولا في المنفي ولا في المجموع المركب لكون المقصود نفي الذات باعتبار انتفاء بعض الاجزاء او الشرائط
وان لم يكن من العبادات او كان وقلنا بالاعم فلا ريب في لزوم التجوز لعدم العلم بانتفاء الذات ولكن الظاهر عروض
التجوز للمنفي دون النفي لان المجازية اما في الحذف بان يقدر الصفة بان يقال لا صلاة صحيحة او كاملة مثلا ولا يلزم
منه تجوز في النفي لان المراد من كون لا لنفي الجنس ليس نفي الجنس المطلق بل المراد نفي طبيعة مدخولها ان مطلقا فمطلقا
وان مقيدا فمقيدا والالتزم ان يلتزم بكون قولنا لا صلاة صحيحة [illegible] مجازا فيها العقيد مجازا وهو بعيد فالمراد نفي
الجنس في مقابل نفي الفرد واما في المنفي على احد وجوه منها ان يطلق الصلاة مثلا ويراد منها اثارها بعلاقة الملازمة
الغالبة او الدائمة حتى يكون مجازا مرسلا فتكون كلمة لا ح لنفي طبيعة الاثار فتامل ومنها ان يطلق الصلاة ويراد منها
الفرد الصحيح او الكامل من باب اطلاق الكلي على الفرد فيتوقف هذا القدر على [illegible] ما عرفت في المجاز في الحذف ومنها
ان يشبه الصلاة الناقصة ببعض اجزائها او شرائطها المعدومة او الكاملة وبعبارة اخرى ان تشبه الصلاة الفاقدة
لجميع الاثار او معظمها او بعضها بالصلاة المعدومة الذات فيستعار لفظها وهو قولنا الصلاة على نفي الاثار كلا او
بعضا فتكون كلمة لا ح مستعملة في نفي الذات اعني نفي الاثار والمجازية في المنفي وليها اعتبار ملاحظة كونه منفيا فتامل
ومنها ان يكون التجوز في العقل بان يدعي كون فاقد الاثار كلا او بعضا من افراد معدومة الذات فيستعار لفظها على نحو
ما في سابقه ومنها ان يكون التجوز في النسبة لكون قوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب في معنى قولنا ان الصلاة التي بلا
فاتحة ليست بصلاة نظير قولنا البليد ليس بانسان بالقرينة في السلب **ومنها** ما دل على عموم المنزلة مثل قوله عليه السلام
الطواف في البيت صلاة وقوله عليه السلام الفقاع [illegible] والعبارات [illegible] انها المنزلة فقيل باجمالها لعدم العلم
بوجه الشبه وقيل ببيانها حملا لها على كون التشبيه في جميع الاثار وفصل ثالث بانه ان كان للمشبه به اثر ظاهر يثبت ذلك
خاصة للمشبه والا فجميع الاثار قضاء لفهم العرف وليعلم ان الحمل بظاهره يقتضي كون الموضوع من بعض افراد المحمول
في هذه التراكيب ان امكن ابقاء الحمل على ظاهره كما في [illegible] والعبادات والطلاق لاحتمال كون الاولين من افراد الصلاة
كما يرى بعضهم فيستدل بظاهر الحمل على ذلك ولا يحمل على ارادة التشبيه وان لم يكن ذلك بان يعلم مباينة الموضوع للمحمول
كالطواف والصلاة فيحمل على ارادة كون الموضوع من بعض افراد المحمول بحسب الدعوى او على التشبيه بحذف اداته
اشكال ولكن الاقرب هو الثاني لكون احتمال سائر المجازات مقدما على احتمال المجاز العقلي عنده وان الامر بين المذكورة

الثالث كما تقدم في مبحث تعارض الاحوال وكيف كان فحيث يحمل على ارادة التشبيه فالاقرب هو القول بالتفصيل لما تقدم
من قضاء فهم العرب فانه ان كان للمشبه به اثر ظاهر يثبت هو خاصة للمشبه والا فجميع اثاره وهو واضح وهل يثبت اثار المشبه
ايضا للمشبه به او لا الاقرب هو العدم لعدم الفهم فانه لو كان العموم بدليا كان بين التيمم بدل من الوضوء امكن ذلك
لكون عموم البدل اظهر واقوى من عموم التشبيه بحيث يستفاد منه ثبوت احكام البدل للمبدل منه ايضا فاذا ثبت الولاية
العرفية شرعا في التيمم يتعدى الى الوضوء ايضا فتدبر ولكن ربما يحكى عن صاحب الرياض في مسئلة غسل الجنابة اثبات حكم
غسل الميت له استنادا الى تشبيه غسل الميت له في الاخبار **ومنها** النبوي المشهور المروي في كتب العامة والخاصة
ورواه الصدوق في التوحيد عن حماد عن حريز عن الصادق عليه السلام قال قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم رفع عن امتي
تسعة الخطاء والنسيان وما اكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة
في الخلق ما لم ينطقوا بشفة واختلفوا في اجمال الرواية فمنهم من عدها مجملا وعلل القائلين من العامة كما حكي عن البصريين وغيره
هو عدم امكان ارادة رفع هذه التسعة باعيانها لوجودها في الامة فلا بد من اضمار الاثار فاضمار الجميع خلاف الاصل
لكون اصل الاضمار على خلاف الاصل فيتقدر بقدر الضرورة واضمار بعض معين ترجيح بلا مرجح والبعض الغير المعين موجب
للاجمال ومنهم من عده مبينا وهم مختلفون فمنهم من حمله على ظاهره من رفع التسعة باعيانها كما حكي عن السيد والشهيد
في شرح التهذيب نظرا الى كون الامة [illegible] فيكفي في رفعها عنهم رفعها عن بعضهم وهو الائمة عليهم السلام فرفعها
عنهم عليهم السلام يكفي في صدق رفعها عن الامة ومنهم من اضمر الاثار وهم ايضا مختلفون فمنهم من اضمر اثار الدنيا ولكنها
خاصة من الضمانات والقصاص ووجوب الاعادة والقضاء والفساد في العبادات كما حكي عن الشيخ نظرا الى كون الاثار
الاخروية من العقاب والثواب امرا عقليا ومحل كلام النبي صلى الله عليه وآله على ما يستفاد من جهة اولى من حمله على ما
علم عقلا مع ان ظاهر الخبر كون رفع التسعة من خواص هذه الامة والعقاب والثواب الاخرويين لا اختصاص بهذه الامة
ومنهم من اضمر الاحكام الاخروية خاصة ومنهم من اضمر مطلق الاحكام دنيوية كانت او اخروية هذا ولكن يرد على القائل
باجماله ان ظاهر الخبر وروده في مقام الامتنان وهو لا يناسب ايراد الكلام في لباس الاجمال ولعل المنع ان قوله فاضمار
الجميع خلاف الاصل اذ الاضمار الخ يرد عليه انه بعد عدم امكان ارادة ظاهر الرواية لا بد من التزام اضمار شيء لا محالة ولا
فرق في ارتكاب خلاف هذا الاصل بين اضمار لفظ جميع الاثار وبين اضمار بعض الاثار ولزوم زيادة خلاف الاصل
انما هو فيما لو اضمر الفاظ متعددة لا لفظ واحد مفيد مؤديها ويرد على من حمله على ارادة ظاهره من رفع التسعة باعيانها
اما اولا فان قوله امتي اسم جمع مضاف وهو ظاهر في العموم الافرادي دون المجموعي لا بمعنى كونه حقيقة في الافرادي
ومجازا في المجموعي كما توهمه المحقق القمي بل بمعنى انصرافه في العرف الى الاول والا فهو كغيره من الفاظ العموم حقيقة في كل
منهما كما تقدم في مبحث العام والخاص واما ثانيا فان ظاهر الخبر وروده في مقام الامتنان على جميع الامة لا امتنان عليهم

يعتد به في رفع الامور التسعة من بعضهم وأما ثالثا فلان ظاهر الامتنان على هذه الامة بالرفع لم يحصل لغيرهم من الامم السابقة
وغاية ما يستفاد من الخبر على ما ذكره وجود حجة في هذه الامة وهي لا تختص بهم لكون وجود حجة معصوم لازما في كل زمان
وأما رابعا فلمنع كون الامور التسعة مرتفعة عن امتنا لحصول الاكراه والاضطرار لهم ايضا ومن الظاهر اضطرار
الاشخاص في الاحكام ثم لا وجه لما افاده بما ذكرناه ان ارادة رفع الامور التسعة باعيانها ولو عن بعض الامة غير
صحيح فلا بد من ان يراد رفع آثارها ولا ريب ان ارادة رفع جميع الآثار اولى من رفع بعضها لكون رفع جميعها اقرب
اعتبارا الى رفع الامور التسعة باعيانها من رفع بعضها فتتعين ارادة رفع جميعها سواء كانت دنيوية ام اخروية
ثم لا بد ان يستثنى من ذلك ما كان من قبيل التسبيبات الشرعية فتخرج من تحت عموم الاحكام ويبقى تحته من اصناف
الفقه ابواب العبادات والعقود والايقاعات تخرج من الاحكام ولا بد ايضا ان يخرج منه ما لا يتحقق موضوعه الا
ما ترتب على العمد شرعا ككون الخطاء والنسيان والجهل سببا لرفع المؤاخذة مع ارتفاع موضوعه فليس ذلك اخراجا
من العموم لعدم شموله وكذا خروج صنف الاحكام ليس من باب التخصيص كما توهمه بعضهم بل من باب التخصص وبيان
وجه **احدها** ان ظاهر رفع آثار الامور التسعة هو رفع الآثار الثابتة لولا هو بهذا الخبر وهو ظاهر في رفع ما هو ثابت
من باب الكلفة والتكليف على العباد ولا ريب ان آثار التسبيبات الشرعية مثل الضمانات والجنايات والحدود ونحوها
وان كانت بجعل الشارع الا انها نظير خواص الاشياء وليس المقصود من جعلها اثبات كلفة على العباد والا لاتيا فيها
الكلفة وغيرها ولا ينافيه ما ورد من كون شريعتنا سمحة سهلة لان المقصود كونها سهلة في مقابل سائر الشرائع والاشق
التكليف من حيث هو كلفة على المكلف كما يومي اليه مادة اشتقاقه **وثانيها** ان ظاهر الخبر وروده في مقام الامتنان على الامة
برفع آثار الامور التسعة فيختص بما يحصل به الامتنان ولا ريب انه انما يحصل برفع ما في جعله الكلفة على العباد دون
ما هو من قبيل خواص الاشياء **وثالثها** ان الخبر مساق مساق الآية الشريفة ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ولا ريب ان
المقصود منها ليس هو السؤال عن عدم تحميل ما هو فوق الطاقة من التكاليف لقبح التكليف عقلا بما فوق الطاقة فلا
وجه لسؤال عدمه بل المقصود والله يعلم هو السؤال عن عدم تحميل ما هو شاق على العباد من التكاليف والمقصود من
الخبر ايضا رفع ما فيه كلفة بل رفع ما كان المقصود من جعله اثبات الكلفة على العباد **ورابعها** صحيحة البزنطي عن ابي الحسن
عليه السلام في الرجل يستكره على اليمين فحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك ايلزمه ذلك فقال لا قال رسول الله صلى الله
عليه وآله رفع عن امتي ما اكرهوا عليه وما لا يطيقون وما اخطأوا الخبر لان هذا الحلف وان كان بالطلاق لو لم يكن هنا اكراه مع عدم الاكراه ايضا
الا ان استشهاد الامام عليه السلام بقول النبي صلى الله عليه وآله لهذا المورد يابى الا كون المرفوع في حديث الرفع هو
ما كان من قبيل هذا المورد اعني ما كان فيه كلفة على المكلف تأمل **والحاصل** ان مقتضى القرائن المذكورة عدم شمول الخبر لرفع
الآثار ما كان من قبيل التسبيبات الشرعية التي هي نظير الاسباب العادية والعقلية مثل سببية الملاقاة للنجاسة وسببية

التقاء

التقاء الختانين للزوم المهر والاتلاف للضمان والقتل العمدي للقصاص وأما ما لم يكن من قبيل ذلك فهو داخل في عموم
الخبر سواء كان مما الزمه الشارع على العباد ابتداء او الزمه المكلف على نفسه وامضاه الشارع كما في المعاملات فيدخل في
عمومه الاحكام الوضعية وصحيحة البزنطي المتقدمة صريحة في ذلك وينبغي التنبيه على امور **احدها** انك قد عرفت ان
مقتضى الخبر رفع الآثار التي فيها كلفة على المكلف فيختص برفع مقدار ما نشأت منه الكلفة مثلا اذا اكره شخص على ايقاع عقد
البيع مثلا فلا ريب ان الكلفة في سببية عقد البيع للنقل والانتقال انما نشأت من لزوم هذا العقد دون جوازه لان
اللزوم هو الذي يستعقب عدم جواز الرجوع وعدم جواز تصرف البائع في المبيع والمشتري في الثمن بعد ايقاع العقد
بالاكراه انما يرفع هذا اللزوم لا اصل هذا العقد فيقع العقد مع الاكراه صحيحا ويلزم ان تعقب الرضا بعد انقطاع الاكراه
وثانيها ان مقتضى الخبر هو رفع الآثار المترتبة على عنوان الخطاء والنسيان والاكراه ونحوها من الامور التسعة المذكورة
في الرواية في مورد تحقق احد هذه العناوين المذكورة فلا يرتفع بها الاحكام المترتبة على العمد والذكر والاختيار مثلا
بسبب الخطاء والنسيان والاكراه ولا بد ان يكون اضداد هذه العناوين مقتضية للحكم حتى يرتفع عند تحقق هذه
العناوين فاذا لم يكن لاضداد هذه العناوين اقتضاء للحكم فتحقق احد هذه العناوين لا يقتضي ارتفاع الحكم الثابت في
هذا المورد مثلا اذا اراد شخص بيع ماله من آخر فاكره ثالثا على ان يكون وكيلا في ايقاع عقد البيع فكون الوكيل مكرها في
الوكالة في ايقاع العقد لا يقتضي ارتفاع لزوم العقد كما توهمه جماعة اذ لزومه ليس مرتبا على كون الوكيل مختارا في الوكالة
بل على كون البائع مختارا في بيعه والفرض اختياره فيه فيكون لازما **وثالثها** ان حمل الخبر على ارادة رفع آثار الامور
التسعة كما اخترناه ربما ينافي وروده في مقام الامتنان على هذه الامة لان من هذه الامور هو الخطاء والنسيان وما لا
يعلمون ولا ريب في كون ارتفاع آثار هذه الامور عقليا لقبح تكليف الغافل والناسي والجاهل فلا يختص بهذه الامة
ويمكن الجواب بامكان كون الامم السابقة مؤاخذين بالتقصير في مقدمات الخطاء والنسيان وهذه المؤاخذة مرتفعة
من هذه الامة والجاهل المقصر في تحصيل العلم بالاحكام الشرعية وان كان مؤاخذا في شرعنا ايضا وهذه المؤاخذة غير
مرتفعة بالجهل بالحكم الا انه يمكن تخصيص ما لا يعلمون بالشبهات الموضوعية لعدم وجوب الفحص فيها فاذا شرب المايع
المردد بين الخمر والماء لا يعاقب عليه ولو مع التقصير في الفحص بقي الكلام في سائر فقرات الحديث فنقول لعل المراد من
رفع حرمة الحسد هو رفع حرمة الخطرات الواردة على القلب والا فالحسد من الكبائر في شرعنا فيرتفع حرمته ما دام لم يظهر
او تختص حرمته بصورة ترتيب الآثار عليه فتكون حرمة نفس الحسد مرتفعة واما التفكر في الوسوسة في الخلق وهو
التفكر في التقديرات الالهية في المخلوقات مثل التفكر في خلق الكفار مثلا فالمراد منه ايضا اما الخطرات او التفكر من
دون ترتيب اثر عليه ومنشأ الذنب او ورود نفيها فيما يتعلق بالنبي المذكور انما هو على وجه الاجمال وتفصيل الكلام يحتاج
في مسألة البراءة ان شاء الله تعالى **المقصد السادس** في الفعل والترك **اصل** اعلم ان علم الاصولي هو

المسائل الباحثة عن احوال ادلة الاحكام من حيث كونها ادلة لها فالغرض الاصلي في هذا العلم هو البحث عن احوال الادلة
وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل ومقصودنا الان هو التعرض للسنة واما الثلاثة الباقية فلكل منها باب على حدة
واما السنة فهو قول المعصوم او فعله او تقريره والمراد من الفعل معناه الاعم ليشمل الترك والقول لمزيد مباحث السنة
خصوه بمبحث على حدة فالكلام هنا في الفعل والتقرير فتحقيق المقام بايراد الكلام في مقامين **المقام الاول** في الفعل
اعلم انه لا اشكال في حجية فعل المعصوم في الجملة كقوله والامر كذلك مصرحا فانما الكلام هنا في تحصيل الموضوع وتعيين
انه حجة في اي مقام فنقول ان الفعل الصادر من النبي صلى الله عليه وآله وسلم او احد الائمة عليهم السلام بل الحكم الثابت في
حقهم لا يخلو عن احوال ثلثة فاما ان يعلم كونه من خواصهم من دون مشاركة الامة لهم في ذلك كوجوب التهجد وجواز
التزويج بما زاد على الاربع بالعقد الدائم في حق النبي صلى الله عليه وآله وسلم واما ان يعلم بعدم اختصاصهم كوجوب الصلوات
اليومية ووجوب صوم شهر رمضان واما ان لا يعلم شيء منهما اما الاول فلا اشكال في عدم تعدي حكمهم الى غيرهم كما
انه لا اشكال في تعدي الحكم فيما علم عدم الاختصاص واما الاشكال في الثالث فانه محل النزاع من حيث البناء على الاختصاص
او الاشتراك فلنقدم الكلام في ذلك بحسب الاصول العملية فنقول ان مقتضى الاصل هو الاختصاص لان الحكم الثابت
في حقهم ان كان من الالزاميات فمقتضى اصالة البراءة هو عدم ثبوته في حقنا وان كان من غيرها فمقتضى الاصل ايضا
عدم كون هذا الحكم مجعولا في حقنا فعلى كل تقدير لا يتعدى من ثبوت الحكم في حقهم الينا نعم لو كان الثابت في حقهم
هو الاباحة يتعدى الينا لكن لا من حيث ثبوته في حقهم بل من حيث كون ذلك مقتضى الاصل فيحقق محل الكلام بالوجوب
والاستحباب والحرمة والكراهة فان قلت ان ما ذكرت انما يتم على مذهب العامة القائلين بجواز خلو بعض الوقايع عن الحكم
الواقعية لانه يجوز نفي حكم الواقعة المشتبهة بالاصل واما على مذهب الامامية من اهل البيت وائمة الاولى لها حكم وانتهى
حتى ارش الخدش على ما نطقت به اخبارهم فلا بد وان الامر بين ان يكون في هذه الواقعة حكم مجعول للنبي صلى الله عليه
وآله او حكم اخر مجعول لنا وبين ان يكون حكما واحدا مجعولا شاملا للجميع واصالة عدم تعدد الحكم يقتضي الاشتراك قلت اولا
انه لا ريب في دوران الامر هنا بين كون المجعول حكمين احدهما في حق النبي صلى الله عليه وآله والاخر في حقنا وبين كونه حكما
واحدا شاملا للجميع الذي مرجعه الى انشاءات متعددة بعدد المكلفين فلا سبيل في اليمين لاصالة الا انشاءين في
فانما نكا ان الاصل عدم تعدد الحكم كذلك الاصل عدم هذا الحكم الخاص المنشأ بانشاء خاص فالاصل متعارض في المقام
وثانيا ان مقصودنا من اصالة عدم كون الحكم المجعول في حق النبي صلى الله عليه وآله وسلم مجعولا في حقنا اليس اثبات مجعولية
حكم اخر في حقنا في هذه القضية حتى يقال ان الاصل عدم هذا الحكم ايضا حتى يثبت الاتحاد بل المقصود منها مجرد نفي الحكم الثابت
في حق النبي صلى الله عليه وآله وسلم او احد الائمة عليهم السلام في حقنا من دون تعرض لاثبات حكم اخر حتى يعارض باصالة عدم التعدد
وثالثا ان اصالة عدم التعدد لا يثبت الاشتراك في الحكم الاولي المتعلق بالاصل المثبتة كما لا يخفى فتلخص مما قررنا ان مقتضى

الاصل

في المصدر تقرير

الاصل هو الاختصاص دون الاشتراك ولكن على هذا الاصل ادلة واردة احدها سيرة المتدينين في كل دين بجريانهم
واستقرار سيرتهم على اتباع رئيسهم وصاحب دينهم في اقواله وافعاله الا فيما علم كونه مما اختص به وحاز كتبه من خواصه وثانيها
استقراء الاحكام الشرعية لكون الغالب هو الاشتراك الا ما ثبت كونه من خواص النبي صلى الله عليه وآله وسلم او احد الائمة
عليهم السلام وهو نادر وقد تقدم وثالثها الاجماع محصلا او محكيا من كبراء الاصحاب مثل الشيخ والسيد والعلامة والشهيد وامثالهم
ورابعها قوله تعالى ولكم في رسول الله اسوة حسنة لانه يثبت عموم الاشتراك الا ما اخرجه الدليل ولكن هذه الادلة
انما هي فيما احرز عنوان الحكم ليتعدى الى من حيث ثبت عنوانه مثلا اذا اتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالنوافل بما انها
نافلة فان علمنا عدم كون جلوسه لمرض او لعذر اخر يتعدى في ذلك الينا ونقول بجواز الجلوس في النوافل لنا ايضا وان علمنا
كونه لمرض يتعدى فيه الى المريض منا واما ان جهل عنوان الفعل الماتي به فلا يمكن التعدي لما عرفت من اختصاص مورد
الادلة المذكورة بصورة اتحاد الموضوع والحاصل ان محل الكلام في الحكم بالتعدي انما هو فيما احرز جميع جهات الفعل
وبقي احتمال اختصاص الحكم بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم من حيث كونه نبيا او بالامام من حيث كونه اماما فانا نحرر الكلام
هنا فنقول اذا اتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم او احد الائمة عليهم السلام بفعل فلا يخلو اما ان يحرز عنوان الفعل اولا وعلى
الاول اما ان يثبت وجود هذا العنوان في سائر الناس ايضا او يثبت اختصاصه بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم او احد
الائمة عليهم السلام فعلى الاول لا اشكال في جواز التعدي كما لا اشكال في عدم جوازه على الثاني واما على الثالث فهو ايضا
لا يخلو اما ان يعلم اتصافنا بعنوان حال اتيانه هذا الفعل فيشك في تبدل هذا العنوان بعد حين الفعل كما اذا اتى
النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالنافلة جالسا وعلمنا كونه قبل اتيانها صحيحا او شككنا في كونه مريضا حال اتيان النافلة
واما ان لا يكون العنوان مجهولا من اول الامر وعلى الثاني فلا اشكال في عدم جواز التعدي واما على الاول فربما يمكن احراز
العنوان حال الفعل بالاستصحاب لا يقال انه يثبت به استصحاب الحالة السابقة الا بعد ثبوت كوننا متحدين مع النبي صلى الله
عليه وآله وسلم في العنوان لكون ذلك من اللوازم العادية للمستصحب المذكور لانا نقول ان الاصول المثبتة انما لا
تعتبر اذا قلنا باعتبارها من باب الاخبار وهذا الاصل في مثل المقام معتبر ببناء العقلاء من المتدينين بدين انبيائهم
على بقاء العنوان السابق فيتبعون صاحب الدين عند تحقق هذا العنوان فيهم من دون التفات الى كونه مشكوكا ام لا
الفعل وكيف كان فاذا احرز اتحاد العنوان بالعلم او بالاصل فلا اشكال في تعدي الحكم في الجملة وتوضيح ذلك انه اذا صدر
فعل من المعصوم واحرز عنوان الفعل فيه وثبت اتحادنا معه في هذا العنوان فلا يخلو اما ان يعلم ان هذا الفعل الصادر
منه واجب او مستحب او مباح او لا يعلم ذلك بالخصوص فعلى الاول لا اشكال في تعدي الحكم وجميع الادلة المتقدمة
جارية هنا ثم هنا شيء وهو انه مع الحكم بتعدي الحكم هل يمكن الحكم باستحباب الفعل الصادر عن المعصوم في حقنا وان علمنا
بكونه مباحا في حقه لولا دلالة على مترتب لذلك فكما ان متعدد والحكم بالاستحباب ثم عجيب لحسن متابعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم

والائمة عليهم السلام فعلا من حيث كون ذلك متابعة لهم فاتيان الفعل وان كان مباحا بالذات الآن اتيانه بقصد الدخول
في سلكهم والتشبه بهم في افعالهم بان ينوي اتيان الفعل لاجل انه ما فعله النبي صلى الله عليه وآله وسلم يكون هذا
الفعل ابان الحسن كالاكل السكر مثلا وان كان مباحا الآن كل بقصد انه كان يأكله النبي صلى الله عليه وآله وسلم مستحب
بحكم العقل فهو مباح اصلي ومستحب عرضي ولكن جريان هذا الوجه في الواجب والمستحب مشكل اذ المطلوب فيهما
اتيان الفعل لوجه الله فاتيانه بقصد التأسي بما فعل بهذا القصد الاهم فان ذلك ربما يشبه التشريك في العبادة
وبالجملة حكم الفعل هنا مشكل وان لم يكن الوجوب والاستحباب الذاتيين منافيين للاستحباب العرضي واما على الثاني
فهو محل الخلاف المعروف الآتي من انه اذا صدر فعل من المعصوم مجهول الوجه فهل يحكم بوجوبه في حقنا او باستحبابه
او اباحته وهذا القسم ايضا لا يخلو اما ان يدور الامر فيه بين حكمين من الاحكام الخمسة بان يكن صدوره من النبي صلى الله
عليه وآله وسلم او الائمة عليهم السلام بان يدور حكم الفعل الصادر من احدهم بين الوجوب والاستحباب او الوجوب والاباحة
او الاستحباب والاباحة بناء على عدم صدور المكروه منهم واما ان يكون الحكم مجهولا من جميع الجهات بان يدور بين جميع ما
يمكن صدوره منهم بان يدور بين الاحكام الثلاثة المذكورة وربما احتمل بعضهم احتمال الكراهة ايضا والاول تركها
والقسم الاول خارج عن محل الخلاف المذكور لعدم تأتي الاقوال الآتية فيه اذ لا معنى للقول بالاباحة مع دوران الامر
بين الوجوب والاستحباب كما لا يخفى فينحصر محل الخلاف في القسم الثاني وعليه تحرير محل النزاع من وجهين احدهما ان الخلاف في
على الاقوال الآتية هل هو بحسب التأسي بان يكون مراد من حكم بالاباحة او الوجوب او الاستحباب لاجل التأسي بالنبي
صلى الله عليه وآله وسلم مثلا او بحسب اثبات الحكم الظاهري بان يحكم القائل بالوجوب بالوجوب لاجل ان النبي صلى الله عليه وآله
مثلا اتى بفعل مجهول الحكم ولاجل الاحتمال بانه فهو واجب في حقنا وكذا القائل بالاستحباب والاباحة او بحسب الحكم
الواقعي بان يقال انما اتى به النبي صلى الله عليه وآله وسلم انما اتى به بوجه فهو واجب او مستحب او مباح في حقنا بحسب
الواقع حتى يحكم بعد ذلك بوجوب ذلك الفعل او استحبابه او اباحته في حق النبي صلى الله عليه وآله وسلم ايضا بدليل اشتراكنا
معنا في الحكم والظاهر كما استظهره بعض مختلف في المؤتى ولا ينطبق جميعها على احد الوجوه المذكورة ويؤيد الاول تمسكهم بقوله
تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة والثاني تمسكهم بقاعدة الاحتياط والثالث تمسكهم بادلة وجوب اطاعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم
والائمة عليهم السلام مثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول هذا ولكن الاحتمال الاول ضعيف لعدم انطباقه على جميع الاقوال
اذ لا وجه للحكم بالاباحة مع انه لا اقل من استحباب التأسي في محل الوجوب وكذا الاحتمال الثاني وان كان ربما يؤيده تمسك
غير واحد من القدماء بقاعدة الاحتياط في المقام كما عرفت لعدم كون القول بالاباحة ايضا منطبقا على كون نزاعهم في الحكم
الظاهري اذ لا اقل من كون مقتضى قاعدة الاحتياط هو الحكم بالاستحباب فيتعين كون نزاعهم في المقام على الوجه الثالث
لانطباق الاقوال عليه وقال الاستاد دام ظله والظن ان العضدي صرح بذلك ويؤيده ذكرهم هذه المسألة في تضاعيف الادلة

الاجتهادية

الاجتهادية فلو كان نزاعهم بحسب اثبات الحكم الظاهري لاقتضى عنوانهم مسألة البراءة والاشتغال من عنوان هذه
المسألة لعدم خلو المورد عن احدهما وثانيهما ان الفعل الصادر من النبي او احد الائمة عليهم السلام في مقام البيان لامر مجمل
خارج عن محل النزاع اذ العنوان امر ينبغي التنبيه عليه كما ان الافعال العادية الصادرة من مقتضى الطبيعة مثل الاكل والشرب
والنوم ونحوها مما لم يعتبر فيه ما يميزه عن كونه عاديا كالاكل باليمين او اكل ما هو من مقتضى العادة او ما يداوم عليه او الاستمرار عليه
في وقت خاص او نحو ذلك لعدم اقتضاء صدور الافعال بحسب الطبيعة البشرية اتصافها بحكم شرعي بل غايتها كونها
مباحة لاجل عدم صدور الحرام من النبي صلى الله عليه وآله وسلم مضافا الى عدم الخلاف ظاهرا في اباحتها والائمة
كما ادعاه العضدي وبالجملة ان محل الكلام هو الفعل الصادر من النبي او احد الائمة عليهم السلام المعلوم اجمالا اتصافه باحد
الاحكام الثلاثة مع عدم كونه فيه جاريا في مقام بيان امر مجمل ولم يكن من الافعال العادية واختلفوا فيه على اقوال اربعة
القول بالوجوب والاستحباب والاباحة والتوقف على نحو ما تقدم واحتج القائلون بالوجوب بوجوه مرجعها الى
قسمين قسم لا دلالة له في المقام وقسم دال على المدعى ولكن لا بد من تأويله وصرفه عن ظاهره والقسم الاول وجوه احدها
الادلة الدالة على اطاعة النبي والائمة عليهم السلام مثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول بتقريب انا ما تتبعه فعل من
النبي صلى الله عليه وآله وسلم واتباعه والاتيان بمثل الماخذ فيجب لامر بالاطاعة وفيه اولا ان الاتباع غير الاطاعة
والاتيان بمثل فعله ليس اطاعة بل هو اتباع له والمامور به في الآية هي الاطاعة دون الاتباع وثانيا ان الاطاعة فرع العلم
بوجوب الفعل الصادر منه صلى الله عليه وآله وسلم من الوجوب والاستحباب او الاباحة والفرض انتفاؤه في المقام وثالثا
ان الاطاعة فرع العلم بالارادة وهي موافقة الامر والفعل ليس بامر على المشهور من عدم كون الامر فعلا وثانيها قوله تعالى
وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا والفعل في محل الفرض مما آتاه الرسول فيجب الاخذ به وفيه اولا ان الظاهر
ان المراد بالايتاء هو الاوامر القولية بقرينة قوله وما نهيكم فلا يشمل الافعال وثانيا ان ظاهره الاختصاص بالعلم بالوجه فيه
من الوجوب والاستحباب او نحوهما لان ظاهره هو ما آتاه الرسول من الواجبات والمستحبات ونحوهما بخلاف ما نحن فيه
لعدم العلم بالوجه فيه بالفرض وثالثها قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج
في ازواج ادعيائهم وفيه اولا ان ظاهر الآية اثبات الاباحة في متابعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في تزويج ازواج ادعيائهم
فهي قاصرة عن افادة وجوب متابعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيما فعل فضلا عما لم يعلم وجهه كما فيما نحن فيه وثانيا ان
ظاهرها وروده في مقام بيان رفع الحرج الحاصل من ذم الناس وقدحهم في تزويج ازواج ادعيائهم بيان ما امر به
صلى الله عليه وآله وسلم بفعله فهي واردة لبيان سبب الحكم من دون دلالة لها فيما نحن فيه من وجوب متابعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم
او استحبابها او اباحتها ورابعها قاعدة الاحتياط فيما احتمل الوجوب وفيه اولا ان قاعدة هذه القاعدة هي اثبات الحكم
الظاهري وقد تقدم ان الكلام في المقام انما هو في اثبات الحكم الواقعي وثانيا نمنع وجوب الاحتياط فيما احتمل الوجوب وكذا

من قبيل الشك في المكلف به كما نحن فيه وقد يجاب عنها بانها انما تأتي فيما لم يحتمل الحرمة وكون الفعل الصادر من النبي
من خواصه صلى الله عليه وآله وسلم المقتضي لحرمته على غيره محتمل في المقام فالحكم بوجوب الاحتياط باتيان الفعل انما يتم مع تقدير
انتفاء هذا الاحتمال والفرض خلافه ويمكن دفعه اولا بان الظاهر كون محل النزاع في المقام هو الافعال التي لم يعلم وجوبها او
استحبابها او اباحتها على النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعلم اشتراكنا معه في هذا الحكم لان ذلك هو الظاهر المنساق من كلماتهم
لو لم يكن صريح بعضهم بذلك وعدم تعرضهم ايضا انما هو لاجل اتكالهم على وضوحه كما لا يخفى فانتفاء احتمال كون الفعل من
خواصه ثم مفروض في المقام وثانيا ان الفعل المحتمل حرمته لاجل احتمال كونه من خواصه لا يخلو اما ان يكون حرمته على تقدير
ثبوتها ثابتة بعنوان مثل وجوب التعجيل الثابت استحبابه في مثلنا الان فقد وجوبه تشريع محرم او ذاتية مثل حرمة نكاح
الخامسة مثلنا وجوازه للنبي صلى الله عليه وآله وسلم واحتمال الاول غير مناف لوجوب الاحتياط كما لا يخفى واحتمال الثاني
منفي باصالة البراءة فيكون المورد بمنزلة ما لا يحتمل فيه الحرمة اصلا لا يقال كما ان احتمال الحرمة منفي باصالة البراءة كذلك
احتمال الوجوب فلا مقتضي للاحتياط المذكور لانا نقول ان انتفاء احتمال الوجوب في مقام الظاهر بالاصل لا ينافي اتيان
الفعل باحتمال الوجوب في الواقع لا يقال ان احتمال الوجوب الواقعي معارض باحتمال الحرمة الواقعية فلا يمكن الاحتياط الا انا
نقول ان هذا انما يتم فيما كان الوجوب المحتمل في عرض الحرمة المحتملة بان كان الفعل محتملا لهما في مرتبة واحدة وليس المقام
كذلك لكون الحرمة المحتملة ثانية بالفرض والوجوب المحتمل مرضيا من باب وجوب التأسي لا غير فيكون احتمال الوجوب ناشئا
من القول بوجوب التأسي ولا اشكال انه يتفق بين وجوب الفعل من باب المقدمة للواجب امره بين احتمال
الحرمة الذاتية فيه انه لا يعقد مع احتمال حرمته بالاصل بحكم بوجوبه من باب التأسي او المقدمة ولا يثبت عدم منافاتها ثبت
ايضا عدم منافاة اتيان الفعل بداعي احتمال وجوبه الواقعي لاحتمال حرمته لكونه احتياطا في موضوع الحكم الظاهري لا انه اتيان
الفعل المباح بمقتضى الاصل بداعي احتمال وجوبه الواقعي وحينئذ ليس من ذلك هذا الفعل بداعي احتمال حرمته الذاتية لما عرفت
من كون احتمال الوجوب لمرضيته متاخرا رتبة من احتمال الحرمة فاجراء اصالة البراءة عن احتمال الحرمة او لانه لا اتيان الفعل
بداعي احتمال وجوبه اولى عند العقل من العكس والفرض كون هذا الاحتياط حسنا عند العقل وان لم يكن واجبا كما انه قد
وفرض المورد مع المقتضي للاحتياط واما مع التسليم لا يراد الملاك كلا لا حرمته كانت الحرمة المحتملة تشريعية كما عرفت واما
القسم الثاني فهو ايضا وجوه احدها قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وتقريب الاستدلال انه تعالى
قد علق وجوب متابعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم على محبة الله وهي الايمان به تعالى وهو واجب فيكون المتابعة ايضا
واجبة لكون المعلق على الواجب واجبا ولا ريب في كون متابعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم عبارة عن جعل المخاطبين افعالهم
واقوالهم على طبق افعاله واقواله فيجب متابعته في جميع اقواله وافعاله بهذا المعنى وقد جعل في الفصول من جملة الادلة
قوله تعالى في سورة الانعام فاتبعوه وقرب الاستدلال بان الاتباع يعم اتباعه في الفعل والقول فيجب اتباعه في الفعل

ولكنك خبير

ولكنك خبير بكون الضمير المنصوب فيه راجعا الى الكتاب في قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم
ترحمون فلا دخل لهذه الاية فيما نحن فيه اصلا وكيف كان فمما يجيب عن الاية الاولى بوجوه احدها كون الدليل اخص من
المدعى لان تعليق وجوب المتابعة على محبة الله يدل على اختصاص وجوب المتابعة بمن احب الله وهو من امن به فلا
يعم الكفار مع كون المقصود اعم وقد يقال انه لا مانع من كون الشرط مستلزما لاتيانه التعليق بل الظاهر هو وجوده في مقام الحث و
الترغيب كما لا يحدق في المتابعة لانه في بيان العلة وزيادة تحريض على الاتيان على الفعل نكتة قال كما احد لابنه ان محبة الله
ومحبته ملازمة لمتابعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم فهو كقول السلطان من احبني فليخلع هذا الرجل لكون المقصود الاصلي
هو الامر بخلع هذا الرجل والمقصود من التعليق بالشرط هو بيان انه كما ينبغي محبتي كذلك ينبغي خلع هذا الرجل
وثانيها انه يمكن اثبات الوجوب في حق المؤمنين بمنطوق الاية وفي حق الكفار بعدم القول بالفصل وثالثها ان المتابعة
هو الاتيان بمثل ما فعله الغير وهو فرع العلم بوجه الفعل لان فعل الغير فعلا بقصد الوجوب وانت فعلت هذا الفعل بقصد
الاباحة مثلا فلا يصدق المتابعة حينئذ وقد يقال ان هذا على فرض تسليمه انما يتم فيما لو علم وجه الفعل الذي قصده الغير واتى
بقصد الوجه الذي قصده الغير لا ما لو جهل ذلك كما فيما نحن فيه لو علم واتى الفعل بقصد القربة المطلقة فلا ان المتابعة
هي الاتيان بما اتى به فعل الغير في الصورة وثالثها ان المتابعة فرع العلم بالامر اذ هي موافقة الامر حيث لا علم بالامر بالفعل
الغير فلا تتحقق المتابعة له باتيان مثل ما فعله وقد يقال لا مانع من توقفها على العلم بالامر اذ ما يتوقف على الامر هو معنى الاطاعة
دون المتابعة كما عرفت وثانيا ان الامر قد يتحقق بالفعل ايضا على التحقيق وان كان مخالفا للقول عند المشهور ورابعها
مع تسليم وجوب متابعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان معنى وجوب متابعته هو وجوب الاتيان بالفعل على الوجه
الذي فعله فان كان واجبا فواجبا وان كان مندوبا فمندوبا وان كان مباحا فكذلك فوجوب متابعته لا يدل على وجوب نفس الفعل
فلم يتم المطلوب وقد يقال انه خلاف ظاهر معنى المتابعة اذ هي الموافقة لما فعله فعلا او قولا وحيث لم يعلم في الاية بكونه
واجبا ان لم يعلم وجه الفعل ايضا كما لا يخفى وحمله على وجوب المتابعة في وجه الفعل خلاف الظاهر والتحقيق في الجواب
ان الاية لو ابقيت على ظاهرها لزم تخصيص الاكثر المستهجن منها اذ لا يبعد من اخراج خواص النبي صلى الله عليه وآله وسلم
وما علم وجهه استحبابا او اباحة او كراهة بناء على وجود المكروه من النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولولا شذوذ الاتية
المجوزة فعله كما هو من ذكر في الاتية في الحرام مع كراهة لا يبعد اخراج ما علم وجهه وجوبا ايضا لكون وجوب مثله
للامر به من حيث هو لا لاجل وجوب متابعته فلا يبقى الا القليل من افعاله وهو ما لم يعلم وجهه فيلزم تخصيص اكثر الافراد
وهو مستهجن لا يمكن حمل الاية عليه مضافا الى ابائها عن التخصيص بالكلية فالاولى حملها على ارادة وجوب متابعة النبي
صلى الله عليه وآله وسلم في جميع ما اتى به من قبل الله تعالى بمعنى وجوب الاعتقاد بما جاء به وهو مضمون دلالة الاية
بالدلالة دون العموم وان التشبث المطلق بها جائز مدفوعة بكون الاية مسوقة لبيان العموم فالتمسك العام محذوف

كما لا يخفى وثانيها قوله تعالى في سورة الاحزاب لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم
الآخر وذكر الله كثيرا الاسوة بالكسر والضم لغتان وهو اسم للتأسي والمتابعة وهما مصدران وهو اسم كان والخبر لكم
وفي رسول الله حال او ظرف متعلق بالاستقرار لا باسوة وان كان قيل هو بدل من ضمير المخاطب باعادة الجار ومنع
الاكثرون من الابدال من ضمير المخاطب وعلى قولهم يجوز ان يكون متعلقا بحسنة او نعتا لها لا باسوة لانها قد وصفت
وكثيرا نعت لمصدر محذوف وتقريب الاستدلال بها من وجوه احدها ان مآل نظم الآية ان من كان يرجو الله و
اليوم الآخر فله في رسول الله اسوة حسنة وعليه ينعكس النقيض انه من لم يكن له فيه اسوة حسنة فليس ممن يرجو الله و
اليوم الآخر فهو تهديد ووعيد على ترك التأسي فيدل على وجوبه وثانيها ان ظاهر الآية خبر في معنى الانشاء فيدل على
وجوب التأسي وثالثها انه على تقدير تسليم عدم كونها في معنى الانشاء انها خبر وارد لبيان الملازمة لظهورها في الاخبار
عن تلازم التأسي لرسول الله لرجاء الله واليوم الآخر وحيث كان رجاؤهما واجبا فيجب التأسي فتكون الآية من قبيل الاخبار
الملازم للانشاء هذا ولكن قد اورد عليها اولا بان الاسوة نكرة في سياق الاثبات فلا تعم اذ غايتها الاطلاق ويكفي
في امتثال الاتيان بفرد تام من الطبيعة ويكفي في امتثال الامر بها في المقام ايضا التأسي للنبي صلى الله عليه وآله وسلم فيما علم
وجوبه من افعاله ولم يكن من خواصه ولا دلالة فيه على وجوب التأسي له في مثل ذلك فلا تدل الآية على وجوبه فيما لم يعلم وجهه
كما هو المدعى وثانيا ان الاسوة كما في القاموس وغيره بمعنى القدوة فغاية ما يتخذ في معناها متابعة الدال على الطلب ولا ريب
في كون الامر بمتابعة الدال على الطلب على الاطلاق ظاهرا في وجوب متابعته في جميع اقواله وامتثال الامر كان الاسوة
قد جاء بمعنى المتابعة مطلقا ولعل المراد منها هنا هذا المعنى لانا نقول مع ان الظاهر من الآية هو المعنى الاول لاصالة
الاتحاد انا لو كان الاستدلال بالآية من حيث كون الجملة الخبرية في معنى الانشاء لصح ان يقال بكفاية الجملة والاتيان
في امتثال الامر بمطلق المتابعة بخلاف ما لو كان الاستدلال مبنيا على قضية الملازمة من حيث كون ظاهر الآية هو
ملازمة وجوب الاتباع لرجاء الله سبحانه واليوم الآخر اذ لا اشكال في العموم ح وثالثا بما حكي عن المحقق من كون الاسوة
عبارة عن الاتيان بفعل الغير لانه فعله على الوجه الذي فعله ان كان واجبا فواجبا وان كان ندبا فندبا وان كان مباحا
فمباحا فيختص وجوب التأسي بالافعال التي علم وجهها من الوجوب والندب والاباحة ولا يشمل ما لم يعلم وجهه
من افعاله كما هو محل الكلام وفيه منع كون معنى الاسوة ما ذكر اذ الظاهر منها هو الاتيان بما يشابه فعل الغير في
الصورة فمعناها وان لم يصدق مع اتيان الفعل بقصد غير قصد الغير الا انه يصدق باتيان الفعل بقصد القربة
المطلقة فيما جهل حال فعل الغير كما نحن فيه او علم وجهه ايضا وانه المنشأ كما قد يقال فيما يتعلق بالآية السابقة والتحقيق
في الجواب ان يقال ان الآية لو ابقيت على ظاهرها لزم تخصيص الاكثر للزوم تخصيص المباحات والمندوبات وخواص
النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو مناف لما ذكرنا من ظاهر الآية من اصالة التخصيص مستهجن مرتا فلا بد من حملها على

المجتهد

استحباب التأسي للنبي صلى الله عليه وآله وسلم من حيث كونه تأسيا له بمعنى استحباب متابعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم
لاجل المتابعة له لا لان التشبه به من حيث هو حسن وان كان ما اتى به النبي صلى الله عليه وآله وسلم مباحا في حد نفسه الفعل
لذلك ربما تأمر فيما اذا كان مباحا بالذات كما قد ذكرناه سابقا وثانيا على وجوب المتابعة في الافعال التي علم وجوبها وعلى
الندب منها لا ينبغي في الآية للاصل المدعى وثالثها تمسك الائمة عليهم السلام في غير مورد من افعالهم بفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم
او بفعل من سبقه من الائمة والجواب منع ثبوت ذلك بحيث كان الامام جاهلا بوجه فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم او
الامام السابق فلعلهم كانوا عالمين بوجه فعل من تمسكوا بفعله فيخرج ذلك عما نحن فيه واحتج القائلون بالاستحباب
بالآيتين السابقتين على الاستحباب وفيه استفادة منها [illegible] بما سنذكره واحتج القائلون بالاباحة
بتعارض ادلة القائلين بالوجوب والاستحباب فيرجع الى مقتضى اصالة البراءة وفيه ان محل الكلام كما تقدم في صدد المسألة
انما هو بحسب الحكم الواقعي دون الظاهري ثم ان تمسكنا باصالة الاصل من باب الظن كما هو ظاهر الشيخين لما ذكر وكثير من
المحققين وتحقيق المقام ان الكلام في وجوب التأسي او استحبابه او اباحته لا يخلو اما ان يكون من حيث التأسي بان يجب
الفعل او يستحب او يباح لاجل التأسي والمتابعة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم لا لاجل وجوبه او استحبابه او اباحته في
نفسه واما ان يكون بحسب الحكم الظاهري او الواقعي على الوجوه التي قد ذكرناها في صدر المسألة فعلى الاول لا اشكال في
الحكم بالاستحباب لرجحان اتيان الفعل بقصد متابعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم والتشبه به في افعاله مطلقا وان
كان الفعل مباحا في الواقع اذ لا ريب في حسن كل ما يكون بقصد التأسي بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم والتشبه به في فعله
وعلى الثاني فالوجه ايضا هو الحكم بالاستحباب بمعنى الرجحان العقلي الثاني من حسن الاحتياط لعدم احتمال فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم
المجهول وجهه الحرمة لاستحالة صدور الحرام منه وكذا احتمال الكراهة لكون ارتكاب المكروه بعيدا عن شأنه الاعلى وبعد
بيان جواز ارتكاب الفعل وهو نادر وعلى تقديره فاحتمال الكراهة لا ينافي حسن الاحتياط لاحتمال الوجوب وعلى الثالث
وهو الذي استظهرنا في صدد المسألة كون نزاعهم فيها على هذا الوجه يكون الحكم باستحباب الفعل في الواقع وهو ايضا
ظاهر الفقهاء في الحكم بالاستحباب التأسي وذلك لوجوه احدها قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله
وتقريب الاستدلال انه قد عرفت انتفاء احتمال الحرمة في فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكذا احتمال الكراهة فيه
او بين الوجوب والاستحباب والاباحة واحتمال الاباحة ايضا منتفية اذ لو كان فعله مباحا لما احتاج الى بيان اباحة
المباحات لكفاية البيان العقلي وهو اصالة البراءة في ارتكاب المباحات مع انه لو كان مباحا لا بد من حمل الامر بالاتباع
على الرجحان مثل كلها اشرنا وانا ملتزم تأسيا له وارد عليها بعيد من ظاهر الآية ومن هنا يظهر ان انتفاء احتمال الكراهة
اولى فيدور فعله بين الوجوب والاستحباب والمراد من الامر هو الاستحباب ورجحان الفعل في الواقع وثبت الاستحباب
الاصطلاحي بنفي احتمال وجوبه بالاصل ولكنا لا نثبت بذلك الاستحباب الظاهري دون الواقعي كما هو محل الكلام

والجواب منع كون الامر بالمتابعة في الاية للوجوب او الاستحباب او الرخصة بل هو كاوامر الاطاعة للارشاد فالمقصود انما هو ارشاد الناس الى متابعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في كل ما يفعله واجبا او مباحا او مستحبا فيستحبات مباحا فيا مباحا بان تكون المتابعة بمعنى الحكم لا بتابع فيه واما هو الارشاد الى متابعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في جميع ما جاء به بمعنى الاعتقاد بما جاء به والتصديق بحقيته وعلى التقديرين لا يترتب على مخالفة الامر بالمتابعة من العقاب وغيره سوى ما يترتب على ترك نفس المتابعة وثانيها ترك الصادق عليه السلام اذ كان ذكروا انه يموت احد في منزله غاب من خلف النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال الراوي هل تتبع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال عليه السلام نعم الخ الدالة والمراد هو الحث في متابعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في اقواله وافعاله وفيه منع شموله المامين فيه من استحباب التاسي في الافعال المجهولة الوجه اذ الظاهر من الرواية هو الحث في المتابعة في الافعال الراجحة لا في مثل الافعال المجهولة الوجه كما هو محل الكلام بل المباح ايضا كما لا يخفى وثالثها قاعدة الاحتياط لا تساهم رجحان اتيان الفعل بعد عدم الدليل على وجوب الاحتياط في المقام والجواب ان هذه القاعدة انما تفيد الاستحباب الظاهري دون الواقعي كما هو محل الكلام اللهم الا ان يدعي باعتبار الاصول من باب الظن ولكنه خلاف التحقيق ثم ان جميع ما ذكرناه في المسئلة انما هو فيما لم يعلم الفعل مطلوبا مرددا بين الوجوب والاستحباب والاباحة وان علم وجه الفعل من جهة دون اخرى بان يدور الامر بين الوجوب والاستحباب او بين الوجوب والاباحة فان كان القدر المشترك بين الامرين راجحا يحكم باستحباب الفعل او انما تكون اقل مراتب الرجحان الواقعي الا فلا دليل على الحكم بالاستحباب الواقعي كما قدمناه فيما لم يعلم وجهه واعلم ان جميع ما قدمناه في المسئلة من الاقوال والادلة انما هو في الفعل الابتدائي الصادر عن النبي او احد الائمة عليهم السلام واما الوارد خطاب لفظي مجمل مثل الامر بالوضوء او الصلوة او الحج او نحوها ما صدر عن النبي او احد الائمة عليهم السلام فعل في مقام بيان هذا الامر المجمل فلا يخلو اما ان يعلم ان الفعل الصادر منه ما دخل في المأمور به المجمل جزءا او شرطا كما اذا امر بالصلوة ثم صلى في مقام بيانها فقرء وركع وسجد وهكذا كون هذه الافعال من الصلوة المأمور بها واما ان يعلم كونه من الافعال الخارجية المقارنة لفعل ما امر به كما اذا حرك يده او لحيته او لبس لباسا فيما مثال وهكذا بعدم مدخلية هذه الافعال في الصلوة واما يحصل الظن الاطمئناني باحد الامرين واما ان لا يحصل اليقين على احد المراتب واما ان يحصل الشك في ذلك فان حصل العلم باحد الامرين فلا اشكال فيه وكذا لو حصل الظن في الاعتبار والظاهر ان الظن الاطمئناني ايضا كذلك لبناء العقلاء على اعتباره في مثل المقام واما الظن الغير الاطمئناني فهو كالشك فيتحقق في حكما فيعم تردد الامر في الفعل الصادر في مقام البيان بين كونه مما دخل في الفعل المأمور به او كونه من الافعال الخارجية الاتفاقية لا بد من الاخذ به والحكم بكونه مما دخل في المأمور به شرطا او جزءا اذ الفعل الصادر في مقام البيان لو كان كل ما يحتمل الاعتبار فيه في المأمور به مع عدم علمنا لا بد من بيانه لئلا يلزم الاغراء بالجهل وهذا الفصل نظير المطلق الذي من قبيل التشكيك الاجمالي الرافع في السؤال

لو فعل الفعل بيانا لمجمل

في مسئلة

في مسئلة ترك الاستفصال المفيد للعموم في المقال كما ان المطلق هناك يحمل على العموم تطبيقا بين السؤال والجواب ودفعا للاغراء كذلك الفعل هنا يحمل على ارادة كونه مما دخل في المأمور به تطبيقا للفعل على البيان ودفعا للاغراء بالقبيح ولكن هذا انما هو بالنسبة الى المخاطبين المشافهين الذين صدر الفعل بيانا للامر المجمل لهم واما بالنسبة الينا فانما اذا نقل فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم الوارد في مقام البيان الينا ولم نعلم كونه مما دخل في المأمور به او عدمه واحتمل علم المخاطبين به فلا يأتي الدليل المذكور هنا لفرض عدم صدور الفعل بيانا بالنسبة الينا حتى يأتي فيه قبح الاغراء بالنسبة الينا ايضا الا ان يقال الاصل عدم علم المخاطبين بكونه مما دخل في المأمور به واصالة عدم بيان الشارع لهم ذلك فيثبت كون ذلك مما دخل في المأمور به في حقهم دفعا للاغراء منهم فيثبت في حقنا ايضا بدليل الاشتراك في التكليف لانا نقول ان ذلك انما يتم لو قلنا بالاصول المثبتة وهو خلاف التحقيق لانها وان ثبت اعتبارها في مباحث الالفاظ الا انه لم يثبت اعتبارها في الافعال وغيرها فلا بد من الرجوع الى مقتضى الاصل في حقنا وربما يظهر من الفاضل القمي ره الحكم باجمال الفعل والرجوع الى مقتضى الاصل مطلقا في حقنا وفي حق المخاطبين وربما يظهر من صاحب الفصول هنا تفصيل انه لا يبعد ان يحكم بكون صورة الظن كصورة العلم نظرا الى كون ظواهر الافعال كظواهر الاقوال بحجة جريان العادة على الاتكال عليها قال واما صورة الشك فما يحتمل اعتباره في المبين وعدمه فهذا الخبير بحال البيان فالوجه عدم اعتباره فيه كما في مواضع الشك مدلولات الالفاظ عند المخاطب الخبير بدليل الالفاظ واما بالنسبة الى غيره فالكلام في جريان اصالة البرائة او اصل العدم او لزوم الاحتياط ما مر تحريره انتهى وهو يحتمل امرين احدهما ان يكون مقصوده التفصيل بين من كان الفعل الصادر بيانا الامر المجمل من اهل الخبرة بالبيان بان كان ممن يميز بين الافعال التي لها دخل في البيان شرطا او شطرا وبين الافعال الخارجية الاتفاقية وبين من لم يكن كذلك بان الشك في مدخلية بعض الافعال شرطا او شطرا في المبين ان كان حاصلا للشخص الاول يحكم بعدم المدخلية نظرا الى حصول الشك لاهل الخبرة من اهل اللسان في شمول الاطلاقات لبعض افرادها النادرة مثلا وان كان حاصلا للثاني يتوقف ويرجع الى مقتضى الاصول فالفعل على الاول يعارض العمومات بل يخصصها بخلافه على الثاني وهذا الوجه هو الظاهر من كلامه بملاحظة التسوية بين الافعال والاقوال كما لا يخفى وثانيهما ان يكون مراده بالخبير بحال البيان هو المخاطب بالبيان فيكون تفصيلا بين المخاطب والغائب كما فصلنا ولكن بقي بيننا وبينه انه قد جعل الظن كالعلم خلافا لما ذكرناه وايضا قد حكم في مورد شك المخاطب بعدم المدخلية ونحن حكمنا بالمدخلية وقد عرفت ما استفتنا ضعف مورد ما الاستدلال لعدم الدليل على اعتبار الظن مطلقا ما لم يصل الى حد الاطمئنان ثم هو مظنون كما قدمناه وايضا قد عرفت اقتضاء قاعدة قبح الاغراء بالجهل الحكم بالمدخلية في مورد الشك وما في حكمه هذا كله فيما دار الامر بين كون الفعل مما دخل في المأمور به وكونه من الافعال الخارجية الاتفاقية واما اذا علم كونه مما دخل فيه في الجملة ودار بين صدوره على جهة الشرطية لكن دار بين كونه جزءا او شرطا من الواجب وبين كونه مستحبا فيه فالاقرب ح ايضا الحكم بكونه جزءا او شرطا

من الواجب لما تقدم من قضية الاقرار بالجهل ثم ان هذا كله فيما حصل الشك في مدخلية وجود الفعل واما اذا علم مدخلية
وجوده وحصل الشك في الكيفية كما اذا ورد الامر بالوضوء وفرضنا النبي صلى الله عليه وآله وسلم في مقام بيانه فعل وجهه
من قصاص الشعر وحصل الشك في ان الغسل من الاعلى من باب الوجوب التعييني او ان الواجب تعيينا هو طبيعة غسل الوجه
والغسل من الاعلى من باب اتيان احد الافراد فالاقرب حمل التوقف والرجوع الى مقتضى الاصول لعدم تمامية قضية الاقرار
هنا اذ الظاهر ان الفعل الصادر في مقام بيان الامر المجمل انما هو لاجل بيان اصل الفعل وتبيين ما له دخل في المامور به شرطا
او شطرا اما الادخل له فيه لا تعيين بحسب الكيفيات الطارية لها ايضا لعدم قابلية الفعل للبيان كذلك حتى يكون النبي صلعم
بفعله في صدد بيان ذلك ايضا فلا يرجح ما يمكن ان يتوهم من كون الفعل الصادر في مقام البيان ظاهرا في الوجوب التعييني
فلو لم يكن كذلك في الواقع لزم الاغراء لانه الاعتقاد الخلاف بما هو خلاف الواقع لما عرفت من منع قابلية الفعل الوارد في مقام البيان
لغير بيان اصل وجوب الفعل فالفعل الصادر كذلك ساكت عن كيفية وجوب الفعل فتامل وينبغي التنبيه على امور **الاول**
ان التاسي اذا قلنا بوجوبه او استحبابه هل يختص بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم كما هو مورد الايات المتقدمة او يجري في
غيره من الائمة عليهم السلام ايضا وربما يظهر من جمال العلماء خلاف في ذلك لان صاحب المدارك حيث تمسك باستحباب الجهر
بالبسملة في الصلوات الاخفاتية بفعل الصادق عليه السلام اورد عليه جمال العلماء بعدم ثبوت التاسي لفعل غير النبي صلعم
والاقرب ثبوته في حقهم ايضا لعموم المنزلة في قوله صلعم انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي بتقريب ان
ما ثبت لموسى من امر الهداية والارشاد والتبليغ ثابت لهرون ايضا لان موسى مستدل بيانه فيشاركه في امره الذي هو
امر الهداية والارشاد وجعله خليفة في قومه فلو ثبت التاسي لموسى ثم ثبت لهرون ايضا لمشاركته له في جميع ما يتعلق بامر
الهداية ومقتضى عموم المنزلة ان يثبت لعلي عليه السلام كلما ثبت للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ومنه وجوب التاسي او استحبابه
في مقام الاثبات فلك في حق موسى لان مقتضى عموم المنزلة ان يثبت لعلي عليه السلام كلما ثبت للنبي صلى الله عليه وآله
كما ان كلما كان ثابتا لموسى ثم كان ثابتا لهرون ايضا فاثبات وجوب التاسي في حق علي عليه السلام لا يحتاج الى اثباته في حق موسى
بل يكفي في ذلك التنبيه التعليقية بان كان التاسي ما لو كان ثابتا في حق موسى ثم لكان ثابتا في حق هرون فلما ثبت في حق
نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ثبت في حق علي عليه السلام ايضا لمشاركة علي عليه السلام لهرون بعموم المنزلة فانه كما ان كلما كان ثابتا
لموسى ثم كان ثابتا لهرون كذلك كلما هو ثابت لنبينا صلى الله عليه وآله وسلم فهو ثابت لعلي عليه السلام ايضا الا ما اخرجه الدليل
فاذا ثبت ذلك في حق علي عليه السلام ثبت في حق باقي الائمة عليهم السلام لعدم القائل بالفصل بينهم في ذلك هذا كله في الائمة عليهم السلام
في حال امامتهم وهل يتعدى الحكم الى ما قبل امامتهم او الى الزهراء عليها السلام ايضا او الاولياء من ترى لذلك والاقرب عدم التاسي
لعدم الدليل على التعدي لان امثال كون التاسي وجوبا او استحبابا من لوازم منصب الرياسة دون العصمة نعم لو قلنا بكون
وجوب التاسي او استحبابه من حيث كشف فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم او الامام من ثبوت الحكم في الواقع لم يفرق بين

زمن الامامة وغيره ولا بين الائمة عليهم السلام فعلى هذا فعله عليه السلام ولكن غير ثابت لاحتمال كون اعتباره من باب الموضوعية دون
الكشف هذا كله فيما علم جهة الفعل من الوجوب والاستحباب والاباحة واما اذا لم تعلم فالحق هو جواز التعدي لعدم
بل يكن التعدي الى مثل سلمان وابوذر واشباههما ممن سبقهم **الثاني** انه اذا فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم او
احد الائمة عليهم السلام فعلا ثم امر باتيانه والاخذ به مع قطع النظر عن وقوع هذا الفعل في مقام بيان امر مجمل حتى يدخل في المسئلة
المتقدمة مثل قوله عليه السلام بعد وضوئه هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وقوله عليه السلام في الحج خذوا عني مناسككم وقوله
عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي وقوله عليه السلام هكذا فاغسل ايضا ونحو هذه الاوامر هل تفيد وجوب الاخذ بكلما احتمل مدخليته
في المامور به اولا فنقول ان الكلام هنا ايضا في مقامات لانه تارة يحصل العلم بمدخلية بعض الافعال شرطا او شطرا في المامور
به او بعدمها واخرى يحصل الظن الاطمئناني وثالثة يحصل الظن الغير الاطمئناني على اختلاف مراتبه ورابعة يحصل الشك في
كون بعض الافعال من مدخلية او بعضه من الافعال الخارجية المقارنة ولا اشكال في اعتبار العلم او الظن الاطمئناني كما مر في
في الفعل الصادر في مقام بيان الامر المجمل وقد تقدم ثم ايضا كون الظن الغير الاطمئناني في حكم الشك ففي صورة الشك هل
يحكم بالمدخلية للاوامر المذكورة او للاطلاقات المتعلقة ذلك لجريان سيرتهم على التمسك بهذه الافعال الصادرة عن الائمة
عليهم السلام في باب الوضوء والتيمم والصلوة والحج حيث يحصل لهم الشك في جزئية بعض الافعال لهذه العبادات ولكن نتيجة
هذا المطلب هو الالتزام باجمال الاطلاقات الواردة في هذه العبادات لعدم دخل في حكم الالفاظ العبادات على القول بكونها
اسامي للصحيح في كون المراد منها اشخاص معينة والثمرة الموجب لاجمال الاطلاقات وهو مشكل ولكن قد تقدم الكلام
في حل هذا الاشكال في مبحث الصحيح والاعم وحاصله كون هذه الاوامر بنفسها مجملة محتملة لان يراد منها معنى ينطبق على المراد
من الاطلاقات وذلك لان قوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي لما كان التشبيه في جميع الافعال الصادرة عن الامام حتى
وقوعها في زمان خاص ومكان خاص وكونه في حال تلبسه بلباس خاص وساير الافعال الاتفاقية الخارجية المقارنة والمستحبات
والواجبات ويحمل على اخراج ما خرج يلزم تخصيص الاكثر المستهجن وان كان هو جزئية خاصة من الافعال فهي غير معينة لعدم
تعيينه عليه السلام فيما القدر بين الافعال الواجبة والمستحبة وغيرها حتى يقال ان المشبه به هو الواجبات خاصة ولا معنى للتشبيه بامر
مجهول وبعض ما ذكرنا يأتي في بيان اجمال الاشارة في قوله هذا وضوء وهكذا مع احتمال ان يراد بالمشبه به والمشار اليه فرد معين
الاشياء بمعنى ينطبق على القول بالاعم بان يراد التشبيه والاشارة الى نوع الصلوة او الوضوء المستفاد من الكتاب والسنة
لا الى خصوص الفرد الماتي به ولا يجب ان التخصيص او التقييد بالمجمل اذا احتمل ان يراد منه معنى ينطبق على العام والمطلق
فحينئذ لا يوجب الاجمال فيها واما قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم فهو لا يوجب الاجمال في اطلاقات الحج اصلا لان الظاهر منه
هو المنع من اخذ المناسك من غيره ومن الاخذ بالعمومات في الاحكام واخذ المناسك من المطلقات والعمومات اثباتا ونفيا
اخذ منه لكون الاخذ منه اعم مما كان بلا واسطة او معها هذا وقد يحتمل ان يكون قوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي في بيان المعنى

بانه كان اخبارا من سلوة الملائكة معه في ليلة المعراج كما يحكى امثال ذلك الغيب تقريبا بمناسب الرياض وعليه فلا مسرح له
ايضا في ابطال الملفقات كما لا يخفى **الثالث** ان تصرف المعصوم تارة يكون بالامامة والرياسة العامة كما في الجهاد
لان تعيين من يرسله الى الجهاد ومن يخلفه في البلد وكيفية قسمة الغنيمة انما هو بالرياسة العامة وكذا تصرفه في بيت المال
وفي الاراضي الخراجية ونحوهما مما هو منوط بنظر الامام وما يراه من المصالح في كيفية التصرف واخرى يكون بالقضاء المبني على
رفع الخصومة بين المتخاصمين في الوقايع الشخصية على الوجه المقرر في الشرع من اليمين والبينة والاقرار وعلم الحاكم و
ثالثة بالفتوى والتبليغ والاخبار من الاحكام الواقعية فاذا نقل فعل الامام او قوله فعلا او شبهه بالحكم به لان تميز عنوانه من العناوين
المذكورة فيلحقه حكمه فان كان بالرياسة فلا يتعدى الى غيره لاختصاص هذه التصرفات بنظر الشريف على ما يراه من المصالح
وان كان بالقضاء فلا يتعدى ايضا كما سنشير اليه وان كان بالفتوى يتعدى من حيث اشتراك الجميع في الاحكام الكلية وان لم
يتميز عنوانه بان تردد بين عنوانين او الثلاثة من العناوين المذكورة ففيها صور منها ما تردد فعله بين الفتوى والقضاء كقوله
لهند زوجة ابي سفيان خذي من ماله ولولدك ما يكفيك بالمعروف حيث شكت اليه وقالت ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني
وولدي ما يكفيني وهذا وان كان من قبيل القول الا انه لا فرق بينه وبين الفعل ولو كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد
اخذ من مال ابي سفيان شيئا واعطاها كان مثالا للفعل وكيف كان فان كان فتوى منه اي من قبيل الفتوى لزم منه
جواز التقاص لكل من له حق على غيره من دون توقف على اذن الامام عليه السلام وان كان من باب القضاء فلا يتعدى وحكم الشهيد
في قواعده في هذا الفرض بترجيح جانب الفتوى حيث قال في محكي كلامه لا ريب ان حمله على الافتاء اولى لان تصرفه بالتبليغ
اغلب والحمل على الاغلب اولى من الحمل على النادر وفيه منع غلبته ذلك في افعاله سيما الفعلية المعتبرة عند العامة من بينها
انه كما كان نظيره لا يبعد في الترجيح هنا فانه مع اعتبار الغلبة بالاعتبار القطع والتحقيق هو ترجيح جانب القضاء لا بمعنى
الحكم بكونه فعله قضاء بالخصوص لعدم الدليل عليه ايضا بل بمعنى ترتيب اثار القضاء عليه من حيث عدم التعدي
من مورده فلا نحكم في المثال بجواز التقاص لكل من له حق على غيره ومثله ما لو تردد فعله بين الفتوى والتصرف بالامامة
كقوله من احيى ارضا ميتة فهي له فعلى الاول يكون الحكم كذلك في حق كل احد من دون توقف على اذن الامام كما هو ظاهر
الفقهاء والاجماع على توقفه في حال الحضور على اذن الامام عليه السلام يكون على خلاف القاعدة وعلى الثاني يتوقف التصرف
على اذن الامام عليه السلام غاية الامر ان حكمهم بجواز الاحياء من دون توقف على الاذن انما هو لفهم الاذن العام من الخبر وقد
رجح الشهيد هنا ايضا جانب الافتاء للغلبة ولكن قد عرفت ما فيها وان الاقوى ترجيح جانب الرياسة بالمعنى الذي
قدمناه ومثل ذلك ايضا ما لو دار الامر بين القضاء والرياسة او بين الثلاثة فيقدم فيها ايضا جانب الرياسة بالمعنى المذكور
لانه مقتضى القاعدة وان كان هو عدم التعدي في القضاء ايضا الا انه قد ثبت جواز التعدي في القضاء كما سنشير اليه
فحيث يدور الامر بينه وبين الرياسة او بينهما وبين الافتاء فلا مرجح لاحتمال الافتاء او القضاء حتى يجوز التعدي على

حسب

حسب ما يجوز التعدي فيهما انه قد ثبت جواز التعدي في القضاء واستدلوا عليه بمشهورة ابي خديجة انظروا الى رجل
منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه وبمقبولة ابن حنظلة انظروا الى من كان
منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا
فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله فهاتان الروايتان
تدلان على نصب الصادق عليه السلام علماءنا لمنصب القضاء في زمان الغيبة وما في حكمه ولكن قد يناقش فيهما بان منصب
القضاوة انما هو من باب النيابة عن الامام عليه السلام ولا ريب ان بقاء النيابة يتبع وجود المنوب عنه فاذن الصادق
عليه السلام في القضاء انما يؤثر في حال حياته لا بعد ارتحاله من هذه الدنيا فالمثمر انما هو اثبات الاذن من صاحب هذا العصر
ولذا قد عدل منهما بعضهم وتمسك بالتوقيع المروي في كمال الدين للصدوق وكتاب الغيبة للشيخ واحتجاج الطبرسي
واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم والانصاف كون دلالة المشهورة
والمقبولة اوضح من التوقيع المذكور لامكان دفع المناقشة بان تمسك العلماء بهما لعله انما لفهم الاذن العام من الروايتين
من قبل الله تعالى فلا يختلف الحال فيه بموت امام وقيام اخر مقامه او لفهم امضاء من جاء بعد الصادق عليه السلام
الائمة عليهم السلام لما نص فيه الصادق عليه السلام لا سكتوا فهم لهذا العام لكل رجل يعلم شيئا من قضاياهم او عرف احكامهم
من امضاء الباقين من الائمة عليهم السلام لذلك فانه لا ريب في امضاء الباقين بعد اذن احدهم في شيء والكلام انما هو في ثبوت
الاذن العام واما دلالة التوقيع ففيها ان الظاهر من الحوادث الواقعة فيه هو الوقايع الجزئية الاتفاقية مما يرجع فيها
الى اذن المجتهد مثل حفظ مال الغايب واليتيم والانفاق على عيال الغايب ونحوها لا رفع الخصومات المبني على القواعد
الكلية لكون مرجع ذلك الى الاذن في اجراء الكليات في مواردها وهو خلاف ظاهر التوقيع وكيف كان وحيث قد عرفت
ان مقتضى القاعدة في القضاء هو عدم التعدي فلا بد من الاقتصار على موارد ثبوته فلا يتعدى الى موارد الشك من
موارد تولية المجتهد لكون بعضها خلافيا كاستيفاء الحدود ونحوه **الرابع** انه اذا صدر فعلان متضادان من امامين
او امام واحد فلا يخلو اما ان يتعارضا على ان واحدهما اذا فعل احدهما فعل الاخر نسخه او ثبتا امام واحد بيده الى اخر
باملاء شخص ورد زيد بعينه بعدم اعطائه واما ان يتعارضا كما هو واضح اما الاول فان ظهر في احدهما امارات الخوف و
التقية يؤخذ بالاخر والا فالموافق للاصل وان تساويا فيه او كانا مخالفين للاصل يحكم بالتخيير بينهما عقلا واما الثاني
فلا يجري فيه اما حمل المتاخر منهما على كونه ناسخا للاول بناء على جواز النسخ بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولو من باب ابداء
النبي صلى الله عليه وآله وسلم بان الحكم الفلاني ينسخ بعده في وقت كذا كما ذكره بعضهم او حمل احدهما على كونه من خواصه
ولكن الاول ارجح لغاية ندرة الخواص في حق الائمة عليهم السلام على تقدير ثبوتها وان كان النسخ بعد النبي صلى الله عليه وآله
ايضا نادرا انتهى هذا في الفعلين واما القولان فان امكن ترجيح احدهما باحد المرجحات المقررة في محلها والا فالحكم بالتخيير

من باب الاخبار **الخامس** اذا ورد فعل او قول من المعصومين او امام واحد فلا يخلو اما ان يتساويا او يتخالفا اما
بالتباين الكلي او بالعموم من وجه او مطلقا فالاقسام اربعة وحكم صورة التساوي واضح واما
صورة التباين فان ظهرت في احدهما امارة مخالفة الواقع من صدوره لخوف التقية ونحوها يؤخذ بالاخر والا فالمرجع
بالاصل ان كان احدهما موافقا له والا كانا متوافقين او مخالفين له يحكم بالتخيير من باب العقل وفي حكم صورة التباين
صورة التخالف بالعموم من وجه بالنسبة الى مادة الاجتماع واما صورة العموم مطلقا كما اذا نهي عن كلي وارتكب بعض
افراده فيجري بينهما حكم العام والخاص المطلقين اذا كانا قولين من حمل احدهما على الاخر اذا ورد بعد حضور وقت
العمل بالاخر ويكون مخصصا اذا كان وروده قبله وكذا اذا اشتبه الحال ترجيحا لجانب احتمال التخصيص لغلبته كما قالوا
في مسئلة المطلق والمقيد **السادس** ان ما قد سلف من الخلاف في التأسي بفعل الامام عليه السلام يجري في تركه ايضا
كما اشرنا سابقا الى كون مرادهم من الفعل اعم منه ومن الترك وحيث اخترنا في الفعل عدم الوجوب فالاقوى هنا ايضا
ذلك والله اعلم **المقام الثالث** في التقرير وهو لغة جعل الشيء في مكانه ثابتا وعند العلماء سكوت الامام
في مورد الارشاد والمؤاخذة لو كان المسكوت عنه مخالفا للواقع وهو تارة يكون في الفعل كما اذا فعل الغير بحضرة الامام
فعلا وسكت عنه الامام ولم يردعه وفي الترك كما اذا ترك كذلك واخرى في القول بان يذكر بحضرته قولا وسكت عنه ورابعة
في الاعتقاد كما اذا اعتقد شخص اعتقادا وسكت عنه الامام عليه السلام فسكوته عن الفعل والترك يدل على جوازهما ومن
القول على ثبوت مؤداه ومن الاعتقاد على حقيته وكيف كان لا اشكال في اعتبار تقرير الامام عليه السلام ان قيل يدل عليه ما دل
على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من الكتاب والسنة والاجماع والعقل وكذا ما دل على وجوب ارشاد الجاهل
والنسبة بين الدليلين عموم من وجه لتناول الاول في العاصي العامد دون الثاني والثاني في الجاهل القاصر في الاحكام
بل الموضوعات ايضا دون الاول وكليهما في الجاهل المقصر في الاحكام وربما يضاف الى الدليلين امر ثالث وهو ما علم
من جريان عادة الائمة عليهم السلام على عدم السكوت عند فعل الحرام او ترك الواجب فسكوته عن الفعل او الترك يدل
على جوازهما لما علم من جريان عادته على عدم السكوت لو كان مخالفا للواقع ولكن فيه اشكال اذ جريان عادته على ذلك
انما هو لوجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ووجوب ارشاد الجاهل عليه والعادة انما تكون دليلا مستقلا لو فرض
ثبوتها مع قطع النظر عن وجوب الامرين عليه وهو غير ثابت لعدم الانفكاك كما لا يخفى نعم لو ثبت العادة كما ذكرنا
كانت دليلا في المقام ثم انه حيث كان اعتبار التقرير مبنيا على سكوت الامام عليه السلام عما يجب الردع عنه لو كان المسكوت
عنه مخالفا للواقع فيشترط في حجية تقرير الامام عليه السلام امور **احدها** اطلاع الامام عليه السلام على ما سكت عنه ولم يمنعه
حتى يكون سكوته دليلا على الرضا وحيث كان الاطلاع شرطا فاذا شككنا فيه فالاصل يقتضي عدمه قال المحقق في مقدمات
المعتبر واما ما اقره النبي صلى الله عليه وآله فانه يدل على الجواز لانه لا يقرر منكرا اذا فعل بحضرته او لا بحضرته مع العلم

ولم ينكره واما ما لم يعلمه فلا حجة فيه كما روي ان بعض الصحابة قال كنا نجامع ونكسل على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
فلا نغتسل لجواز ان يخفى فعل ذلك على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا يكون سكوته عنه دليلا على جوازه انتهى ما ذكره
فان قلت قد ورد في اصول الكافي بل باقي الاخبار الواردة في ان الائمة عليهم السلام كانوا يعلمون علم ما كان وما هو كائن الى يوم
القيمة فمع ذلك كيف يجوز التمسك باصالة عدم اطلاع الامام عليه السلام وعدم علمه **قلت** نعم قد جرت عادة النبي صلى الله عليه وآله
والائمة عليهم السلام على العمل بالامارات الظاهرية ولذا قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر
وكانوا يحكمون بالبينة والاقرار واليمين ونحو ذلك مع انهم لا يعتنون بالاحكام فنقول انهم عليهم السلام لم يكونوا مكلفين بالعمل
بعلم الامامة بل بالامارات وبالعلم العادي المستند من الاسباب العادية بمنزلة الاسباب العادية لو انتفت لهم بسبب
تحصيل العلم عادة كانوا يحكمون على طبقها وان كانوا عالمين بعلم الامامة خلاف ذلك حتى يجوز ما ثبت من علمهم بالامارات
الظاهرية مع وضوح تخلفها احيانا عن الواقع مع علمهم بالواقع بمقتضى الاخبار المشار اليها مع انه لا يجوز حكم القاضي
بخلاف علمه حتى انه من جهة ذلك استشكل علم الامام **والاولى** من ذلك ان يقال انهم وان كانوا مكلفين بالعمل بمقتضى
الامارات الظاهرية والعلوم العادية الا انه لم يعلم تخلف الامارات القائمة لهم عن الواقع وكذا علومهم العادية او لو
جوزنا تخلفها عن الواقع في حقهم فلا بد من الالتزام بانكشاف الحرام الواقعي لهم وان كان مباحا في الظاهر لاهل السوق او
بالسلام او البينة او نحوهما وهو بعيد عن منصب الامامة والعصمة فلا بد اما من الالتزام بما ذكرنا من تشديد في الموضوع
او الالتزام بالتصويب فيها بان يقال ان ما قامت البينة على حليته فهو حلال في الواقع وحيث كان الثاني خلاف المذهب
يتعين الاول وهو الحق الذي لا محيص عنه لوجوب تهذيب الائمة عليهم السلام من التأثيم والعيوب وكيف كان فيحتمل
عدم تكليفهم بالعمل بعلم الامامة بل بالعلوم العادية فحيث يشك في علم الامام عليه السلام والملازمة بحسب العادة بالعمل
الذي مرتبة فالاصل يقتضي عدمه ولا ينافيه الاخبار المشار اليها كما لا يخفى **وثانيها** تمكن الامام عليه السلام من الردع حتى
يكون سكوته وعدم ردعه دليلا على الرضا وحيث كان ذلك شرطا في حجية التقرير فالاصل ايضا يقتضي عدمه عند الشك فيه
ولكن يمكن اثباته هنا بالاصل لاصالة عدم مزاحمة موانع الردع من تقية ونحوها **الا ان يقال** ان ذلك لا يثبت التمكن الا على القول
بالاصول المثبتة **الا انا نقول** ان اعتبار الاصل في مثل المقام ثابت ببناء العقلاء لا بالاخبار حتى لا يعتد به الا بما كان مثبتا
وثالثها احتمال الامام عليه السلام لارتداع الفاعل لو ردعه حتى يكون سكوته دليلا على رضاه وثالث شرائط الامر بالمعروف
ولو لم يعلم ذلك لا يمكن احرازه بالاصل بل يمكن ان يقال ان مقتضى الاصل براءة ذمة الامام عليه السلام من وجوب الامر بالمعروف
في هذه الصورة المشكوك في حصول شرائطه **ورابعها** علم الامام عليه السلام بعنوان الفعل الذي تلبس به الفاعل حتى يدل
تقريره على جواز الفعل بهذا العنوان ليثبت جوازه في غيره ايضا بهذا العنوان وذلك بان يعلم كون ما تناوله الفاعل مثلا
البطيخ بعنوان كونه اجنبية وكون شاربه الخمر مثلا شارب الماء بعنوان انه خمر او دون مرض وهكذا فلو لم يعلم ذلك بان

احتمال كون نظره الى المرأة لكونها امة او اخته من النسب او الرضاع وهكذا لو كان شربه باعتقاد كونه ماء مثلا او لاجل التي
او نحو ذلك فلا بد للامام عليه السلام من حمل فعل الفاعل على المحمل الصحيح والاحتمال الذي يخرج من جهته حمل فعله على المعصية
مخالف وبعبارة اخرى ان الصورة المحتملة في فعله مختلفة فتارة تكون باعتبار تلبسه بعنوان واقعي يخالف الحكم باعتباره
واقعا مثل احتمال كون نظره في المثال الاول لكونها امته او اخته او كون الشرب لاجل المرض المبيح واخرى تكون باعتبار تلبسه
بعنوان ظاهري يخالف الحكم باعتباره ظاهرا كما اذا احتمل كون نظره الى المرأة لاجل قيام البينة على كونها امة او اخته او كونه
لاجل الخبر الواقعي او التحري المبيح لذلك اكل الاولى من المسلم او سوقه وكذلك ترك السورة والاستعانة في الصلاة لاداء اجتهاده
الى ذلك وان كان مخالفا للواقع وثالثة تكون باعتبار تلبسه بعنوان عذري كما اذا احتمل اعتقاده لاحد الامور المذكورة من
دون قيام امارة او دليل شرعي عليه وعلى الاول لا يدل تقريره على جواز الفعل مطلقا اذ يحتمل كون نظر الفاعل الى المرأة
لكونها امته او اخته في الواقع فيجب حمل فعله على ذلك حملا لفعل المسلم على الصحة فلا يدل تقريره على جواز النظر الى المرأة مطلقا
وكذا على الثاني لانه يحتمل كون فعل الفاعل لقيام امارة شرعية او دليل شرعي عليه فيجب حمل فعله على المحمل الصحيح فلا
يمكن اثبات جواز ذلك في حقنا بمجرد تقريره عليه السلام له على ذلك لما عرفت ان دليل اعتبار تقرير الامام عليه السلام اما ادلة
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر او ادلة وجوب الارشاد عليه ولا ريب في اختصاص الاولى بما كان منكرا في حق الفاعل والفاعل
ليس كذلك بعد وجوب حمل فعل المسلم على الصحة واما ادلة وجوب الارشاد فلاختصاصها بالاحكام الكلية لا ايقاظ فيما كان
الاشتباه في الموضوع المحض سيما اذا كان بعد قيام امارة شرعية عليه كما عرفت من الامثلة واما اذا كان الاشتباه في الموضوع
لاجل الاشتباه في الحكم الكلي لاجل قيام الدليل الاجتهادي عليه مثل الخبر الصحيح كما عرفت من مثال السورة فالظاهر عدم
وجوب الارشاد ح ايضا اذ العمل بالادلة الاجتهادية اذا كان من باب الطريقية دون الموضوعية الآن تجويز الشارع للعمل
بها لابد ان يكون لاجل تضمنها لمصلحة تتدارك بها مصلحة الواقع على تقدير مخالفتها له لئلا يلزم على الشارع تفويت مصلحة
الواقع من المكلفين على تقدير المخالفة كما تقرر في محله ولا ريب ان وجوب الارشاد انما هو لاجل عدم تفويت المصالح الواقعية
منهم وعلى تقدير العمل بما يتضمن مصلحة الواقع او ما يتدارك به ذلك على تقدير المخالفة يسقط وجوب الارشاد واما على
الثالث فان كان تقريره عليه السلام فيما كان الاشتباه والعذر في الموضوع المحض كما اذا صلى في المكان المغصوب معتقدا كونه ملكا
له او مباحا فهو لا يدل على جوازه لما عرفت من اختصاص ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بما كان الفعل منكرا في حق
الفاعل واختصاص ادلة الارشاد بالاحكام الكلية وان كان فيما كان الاشتباه في الموضوع ناشيا من الاشتباه في الحكم الكلي كما اذا
اعتقد صحة الصلوة في المكان المغصوب من قبل جاهلا او معلم فصلى فيه بهذا الاعتقاد فالظاهر وجوب الارشاد ح لكونه
جاهلا بالحكم الكلي مع عدم قيام دليل شرعي عليه يتضمن ما يتدارك به مصلحة الواقع وبالجملة ان الظاهر عدم الفرق بينه
وبين الثاني في عدم وجوب ارشاده فتقرير الامام عليه السلام في مثله يدل على جوازه اذا اشتمل عليه السلام في حق الفاعل كونه

معفوا ح لاجل اعتقاده من قول من لا يجوز العمل بقوله لا يوجب ترك ارشاد الامام عليه السلام كما عرفت فتقريره مع علمه
ارشاده ح يدل على جوازه **وخامسها** وسعة زمان الفعل بحيث يكون فيه ردع الفاعل لو كان فعله مخالفا للواقع كما
اذا تناول ما يكون ردعه في زمان التناول لو كان حراما في الواقع واما لو لم يكن كذلك كما اذا تكلم بكلمة موجبة للمعصية واحتمل
كونها صغيرة فاذا قرره الامام عليه السلام على ذلك فهو لا يدل على جوازه لعدم كون ما مضى قابلا للردع والفرض عدم اشتغاله
بعده بمعصية مع احتمال عزمه على الاجتناب عنه ومن عزمه فيكون ما فعله صغيرة مكفرة لكون الاجتناب عن الكبائر كفارة
للصغاير فلا يجب على الامام عليه السلام ردعه حين الفعل لفرض عدم امكانه ولا بعده لاحتمال كونه صغيرة مكفرة واما اذا
احتمل كون ما فعله كبيرة في الواقع فلا يجب الردع ايضا حين الفعل لفرض عدم امكانه واما بعده فيجب امره بالتوبة ان لم
يتب بعلم الامام عليه السلام بذلك كشف ذلك عن جواز الفعل لو ثبت عدم كونه صغيرة وبالجملة انه مع احتمال كون الفعل الماضي في
محل الفرض مباحا او صغيرة او كبيرة او مع ردعه دون الامرين الاولين لا يكون تقريره حجة بمعنى عدم دلالته على جوازه نعم لو دار
الامر بين الاول والثالث فتقريره يدل على جوازه على نحو ما عرفت وقد يزاد بعد ما ذكرنا شرط سادس وهو ان لا يكون تقرير
الامام عليه السلام لعلة مقتضية لعدم الردع والا فتقريره لا يدل على جوازه ويمكن احراز هذا الشرط بعد الشك بالاصل اذ
مقتضاه عدم تحقق ما يقتضي تقرير الامام عليه السلام لما هو مخالف الواقع ودعوى كونه مثبتا فلا ضير بعد عدم ... في
المقام لكون اعتبار الاصل هنا بنا على العقلاء كما عرفت انفا والحاصل انه ما كان من هذه الشرائط عدميا فلا بأس باحرازه
بالاصل وان كان مثبتا كما عرفت وقد يزاد ايضا شرط سابع وهو ان لا يسبق من الامام عليه السلام على الفعل الماضي ردع والا
فتقريره لا يدل على جواز الفعل لعدم وجوب الردع ثانيا وفيه منع عدم وجوب الردع ثانيا بل يجب ثالثا ورابعا ايضا وهكذا
ما لم يرتدع الفاعل وبقي احتمال ارتداعه والتمكن من الردع لعموم ادلة وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقد تلخص
مما قدمناه عدم الاشكال في حجية تقرير الامام عليه السلام الا انه قليل المورد لندرة اجتماع الشرايط المذكورة كما لا يخفى
المقصد الثالث في الادلة الشرعية وفيه مناهج **المنهج الاول** في الاجماع **اصل** الاجماع
لغة يطلق على معنيين احدهما العزم ومنه قوله تعالى واجمعوا امركم وشركاءكم اي اعزموا كما قيل وقوله تعالى حكاية عن اخوة
يوسف عليه السلام واجمعوا ان يجعلوه في غيابت الجب وقوله عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي لم يعزم عليه
وثانيهما الاتفاق مثل اجمع القوم على كذا اي اتفقوا عليه وهل هو مشترك فيهما لفظا او معنى او حقيقة في احدهما
ومجاز في الآخر ويأتي بالاخير لانتفاء احتمال الاشتراك المعنوي بعدم الجامع بينهما فيدور الامر بين كونه مشتركا
لفظيا فيهما او حقيقة ومجازا والثاني اولى حيثما يدور الامر بينهما والظاهر كونه حقيقة في معنى الاتفاق ومجازا في
معنى العزم بعلاقة الملازمة لكون الاتفاق مستلزما له ويمكن فرض القدر الجامع بينهما باعتبار كونه مستعملا في
معنى العزم بلا ملاحظة اجتماع الجماعة لكون العزم على الشيء مستلزما لذلك وح فيكون الاجماع حقيقة في مطلق الاتفاق

الامر من اتفاق العوام والاشخاص لما قد تقرر في محله من تقديم احتمال الاشتراك المعنوي على احتمال الاشتراك
اللفظي والحقيقة والمجاز وكيف كان فهو منقول في عرف الفقهاء والاصوليين الى اتفاق خاص وقد عبر العلامة قدس سره
عن الاصل في هذه المسئلة بتعاريف اشهرها واسدها عند بعضهم هو اتفاق المجتهدين من هذه الامة على امر ديني
في عصر من الاعصار والاحتراز بقيد الاخير واضح لكون مقتضاه عدم الاعتداد باتفاق غير المجتهدين وباتفاق المجتهدين
من غير هذه الامة وباتفاق المجتهدين من هذه الامة على امر غير ديني وكذا مقتضاه عدم اعتبار اتفاق المجتهدين في جميع
الاعصار ولا اشكال في ذلك وانما الاشكال في مدرك هذا الحد لعدم انطباق الادلة التي اقامها العامة على حجية
الاجماع من العقل والنقل كما يأتي بعضها على القيود المذكورة فيه لعدم دلالة العقل عليها وعدم امكان استفادتها
من الكتاب والسنة مثل قوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وقوله (ص)
لا تجتمع امتي على الخطاء ونحوهما مما استدلوا به على حجية الاجماع لعدم اخذ قيد الاجتهاد فيهما ولا كون المجمع عليه امرا
دينيا وكيف كان فلا بد قبل الاخذ في تحقيق المقام من بيان امور **الامر الاول** ان الاجماع الذي هو اتفاق خاص
هل هو دليل مستقل بازاء سائر الادلة من الكتاب والسنة والعقل او داخل تحت احدها فنقول ان طريق اعتبار
الاجماع عند العامة لما كانت مختلفة في ذلك لكن اعتباره عند العامة على وجوه احدها هو طريقة طائفة منهم كون
اعتباره من حيث كشف اجماع الامة عن حقية المجمع عليه في الواقع كشفا قطعيا او ظنيا على ما ياتي فمقتضاه كون حجية
الامة من حيث اجتماعهم معصومين من الخطاء وعليه فيكون الاجماع دليلا كاشفا عن حقية ما قام عليه في الواقع في مقابل
الكتاب والسنة والعقل وثانيها وهو طريقة طائفة اخرى منهم كون اعتباره من حيث كشف اتفاق الامة عن مستند
قطعي وصل اليهم من كتاب او سنة او عقل فيكون الاجماع ح دليلا على الدليل فلا وجه لعده دليلا مستقلا بازاء باقي
الادلة والا فلو جعل دليل الدليل دليلا فلا بد من عد جميع الادلة دليلا واحدا وهو العقل لرجوع اعتبار جميعها بالاخرة اليه
وهو واضح وثالثها وهو طريقة النظام كون اعتباره من حيث كونه قولا ثابت حجيته وما سلم هو كون اتفاق الامة من حيث
كونه اتفاقهم معتبرا لا من حيث كشفه عن حقية ما قام عليه ولا من حيث كشفه عن مستند قطعي وعليه لا يصح تسميته حجة
ودليلا لما يعتبر فيها من الطريقية والهداية الى الغير كدلالات الكتاب والسنة والعقل لكونها كواشف عن ثبوت مدلولها
في الواقع والاجماع على هذه الطريقة ليس كذلك ولذا قيل بكونه جامعا في قوله بين عدم حجية الاجماع واعتباره واما على طريقة
الخاصة فطريق اعتباره عندهم ايضا مختلف اما على طريقة القدماء وهي كون اعتباره من حيث كشفه عن قول المعصوم
لكونه عندهم كما سيجيء اتفاقا خاصا كاشفا عن قول المعصوم على وجه التضمن لدخول قول الامام عليه السلام في جملة اقوال
المجمعين فيكون مندرجا تحت السنة والاتفاق المذكور دليلا على الدليل وقد عرفت ان المدار في الادلة على ملاحظة نفس
الدليل لا دليل الدليل فالحجة على هذه الطريقة هو قول المعصوم المكشوف عنه بالاتفاق المذكور لا نفس الاتفاق لكونه

دليلا مستقلا بازاء سائر الادلة وقد وقع التنبيه على هذه الدقيقة في كلمات القدماء فقد حكي عن السيد رضي الله عنه
انه اعترض على نفسه بانه اذا علم وجود قول المعصوم عليه السلام بين الاقوال فالحجة هو قوله ولا مدخل لانضمام قول الاخرين اليه
فيلغو اعتباره وان لم يعلم بطل دعوى موافقته لهم واجاب عنه بانه انا لسنا بادئين بالحكم بحجية الاجماع حتى يرد كونه
لغوا لا فائدة فيه [illegible] علينا فلم نجد بدا من موافقتهم عليه لعدم تحقق الاجماع الذي هو حجة عندهم في كل
عصر الا بدخول الامام في المجمعين سواء اعتبر اجماع الامة او المؤمنين او العلماء فوافقناهم في اصل الحكم لكونه حقا في نفسه
وان خالفناهم في علته ودليله هذا لفظ المنقول عنه ونحو المنقول عن ابن زهرة ومرجعه الى ما ذكرناه من نفي كونه حجة
في مقابل الكتاب والسنة والعقل كما هو ظاهر اصحابنا حيث جعلوا الادلة اربعة وربما توهم بعضهم كون الوجه في جعل الاجماع
حجة مستقلة في مقابل السنة كونه كاشفا على وجه الاجمال عن السنة وهو قول المعصوم وكون السنة كاشفة تفصيلا عن
مراد المعصوم وفيه انه لا معنى لحجية الاجماع الا كاشفيته عن الحكم والمثبت له سواء كان كاشفا عنه بالذات او بالواسطة وفيه
مع ان الظاهر من الحجة عندهم في باب الادلة هو ما كان طريقا الى الواقع بنفسه ان غاية ما ذكر كون السنة على وجهين احدهما
ما كان معلوما بالتفصيل بالنقل مثلا والاخر ما كان معلوما بالاجمال بالاتفاق المذكور فيكون الاجماع ح قسما من السنة
لا قسيما لها فلا يصلح هذا الوجه لدفع السؤال من لغوية عده قسيما لسائر الادلة واما على طريقة الشيخ وهي قاعدة اللطف لكون
الاجماع عنده هو اتفاق جماعة بحيث لم يعلم مخالف لهم نظرا الى ان اتفاقهم لو كان مخالفا للواقع لوجب على الامام عليه السلام
التنبيه والقاء الحق ولو بالقاء الخلاف بينهم لوجوب اللطف عليه فيكون الاجماع ايضا مندرجا تحت السنة لا معدودا
بازائها لكونها عبارة عن نقل قول المعصوم او فعله او تقريره وحيث ان الاجماع على هذه الطريقة يكون راجعا الى تقرير
المعصوم لكون اعتبار الاتفاق المذكور على هذه الطريقة باعتبار تقرير الامام عليه السلام هذا الاتفاق وعدم القاء الخلاف
بينهم واما على طريقة المتاخرين وهي كون اعتبار الاجماع من حيث اتفاق جماعة كثيرة بحيث يوجب ملاحظة اتفاقهم وفتواهم بضميمة
بعض القراين القطع برضا المعصوم بالامر المجمع عليه بحيث يكون العمدة في حصول هذا القطع هو اتفاقهم المذكور ولكن
للقراين الخارجية مدخل في حصوله لا ان تكون العلة التامة او الركن الاعظم في حصوله هي القراين فعليها لا وجه ايضا لعده
حجة مستقلة في مقابل الكتاب والسنة والعقل لان السبب في حصول القطع برضا المعصوم من اتفاقهم المذكور انما هو
حصول القطع من اتفاقهم المذكور بوصول دليل قطعي او ظني على خلاف الاول من الكتاب او السنة او العقل اليهم وذلك
لان طريق الاحكام الشرعية حيث كان منحصرا في الكتاب والسنة والعقل فبعد ملاحظة فتاوى العلماء المجمعين ومع ملاحظة
كون فتواهم ناشية من دليل معتبر يحصل القطع بوصول دليل من الكتاب والسنة والعقل اليهم ويحصل من هذا القطع
القطع برضا المعصوم بالامر المجمع عليه فيكون الاتفاق المذكور دليلا على وجه على الدليل وقد عرفت كون المدار في تعداد
الادلة على ملاحظة نفسها لا دليل الدليل والا فيرجع جميع الادلة الى دليل واحد وهو العقل ثم الاجماع لا يكون كاشفا

من الدليل العقلي المحض لعدم الحاجة بعد استقلال العقل الى ملاحظة الاجماع فلا معنى لاعتباره ح لكون المفيد للقطع
ح هو العقل دون الاجماع فاعتبار الاجماع ح على هذه الطريقة انما هو لكشفه عن وجود الكتاب والسنة فلا وجه لعده مقابلا
لهما اللهم الا ان يقال ان المراد من الكتاب هو قول الله تعالى تفصيلا ومن السنة قول المعصوم او فعله او تقريره المعلوم العلم
الظاهر كذلك ومن الاجماع هو الامر المردد بين الكتاب والسنة المعلوم بالاجمال من الاتفاق المذكور وبهذا الاعتبار يصح
عده مقابلا لهما فتامل **الامر الثاني** ان الاجماع هل هو من الادلة القطعية والبحث عنه داخل في مباحث الادلة
او هو من الظنية داخل في الادلة الظنية فنقول ان ذلك مختلف بحسب اختلاف مذاهبهم في الباب اما على طريقة القدماء
من كون الاجماع عبارة من اتفاق جماعة يدخل فيهم قول المعصوم فيدخل في الادلة اللفظية وتجري عليه احكام اللفظيات
الالفاظ والتقييد والتعميم والتخصيص والاخبار والتحرير في ذلك وتأتي فيه التقية ايضا واما على طريقة الشيخ من قاعدة
اللطف فاعتباره انما هو من باب التقرير كما اسلفناه في الامر السابق والتقرير يمكن ان يكون بالقول بان يلقى جماعة الخلاف مع علم
الامام عليه بذلك قوله وتقريرهم على معتقدهم ويمكن ان يكون بالسكوت فعلى الاول يكون دليلا لفظيا وتجري عليه احكام اللفظ
وعلى الثاني يكون دليلا لبيا ويصح التعدد بين تأتي فيه التقية واما على طريقة المتاخرين من كون الاجماع اتفاق جماعة يفيد
القطع ولو بانضمام بعض القرائن برضا الامام عليه السلام بالامر المجمع عليه فيدخل في الادلة اللبية ولا يجري فيه احتمال التقية
اصلا اذ الفرض حصول القطع برضا الامام عليه السلام بالامر المجمع عليه في نفس الامر لا تأتي فيه احكام اللفظ ايضا لعدم كون
الرضا بنفسه قابلا للاطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص ونحوها وان كان طريق قطعنا بذلك الرضا هو الدليل اللفظي
المستكشف من وجوده بالاتفاق المذكور نعم ربما يقع الاجماع على لفظ بان اجمعوا على ان الكتاب نجس او لا يجوز بيعه او
كان الامر المجمع عليه هو هذا اللفظ بحيث يفيد الاتفاق المذكور القطع بصدور هذا اللفظ من الامام عليه السلام وح يجري
فيه احكام اللفظ والتقية لكون الامر المجمع عليه ح كالسنة القطعية ولكن هذا ليس باجماع عند المتاخرين على اصطلاحهم لعدم
افادته القطع بالرضا المعتبر عندهم في التسمية نعم ربما يكون الاجماع على اصطلاحهم تنجيزيا وقد يكون تعليقيا والاول واضح
والثاني كما لو كان موضوع الامر المجمع عليه معلقا على وجود شئ او بقائه كالاجماع على قاعدة البراءة وقاعدة الطهارة ونحوهما
لان الحكم بالبراءة مثلا في موضع الشك وان كان اجماعيا الا ان الحكم بها معلق على وجود الشك او بقائه فعدم الحكم بها عند
عدم الشك لا يقدح في كونها اجماعية لكون ذلك لاجل انتفاء موضوعها لا لوجود الخلاف فيها **الامر الثالث**
ان الاجماع هل هو من الادلة الظنية او القطعية فنقول انه لا بد في ذلك من ملاحظة وجه اعتباره وقد تقدم كونه على طريقة
القدماء عبارة من اتفاق العلماء على وجه يتضمن قول المعصوم او فعله او تقريره وهذا الامر لا يدفع احتمال التقية فيها
او غيرها من المصالح التي توجب بيان الحكم على خلاف الواقع لا تفيد الا الظن بالواقع فيكون الاجماع ح دليلا ظنيا الا انه ربما
قد لا يأتي فيه هذا الاحتمال فيفيد القطع نظير الادلة اللفظية واما على طريقة الشيخ فقد تقدم ان مرجعها الى تقرير المعصوم

بجر

٣٠٦

فيجري فيها ما تقدم فيكون ايضا دليلا لفظيا واما على طريقة المتاخرين فقد تقدم ان اعتباره على طريقتهم انما هو
باعتبار كشفه عن رضا المعصوم عليه السلام فيكون من الادلة القطعية لعدم تعلق رضاه الا بالحكم الواقعي وهذا كله
على طريقة الخاصة واما على طريقة العامة فقد تقدم ايضا ان لهم طرقا مختلفة في اعتباره فربما يظهر من جماعة منهم
كون حجيته باعتبار كشفه عن الواقع ولعله المعروف من مذهبهم كما يرشد اليه جملة من ادلتهم مثل قوله عليه السلام لا تجتمع
امتي على الخطاء حيث ان ظاهره عدم خطاء الامة عن الحكم الواقعي لكون عدم اجتماعهم على الخطاء في الواقع مستلزما
لذلك لا على الخطاء مثل قوله عليه السلام لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة وكذا تمسكهم باتفاقهم على تخطئة من خالف
الاجماع حيث ان نسبتهم الخطاء الى مخالف الاجماع انما يناسب كونه حقا بحسب الواقع والى غير ذلك من ادلتهم التي
ظاهرها ذلك فالاجماع على هذه الطريقة يكون من الادلة القطعية بالنسبة الى الحكم الواقعي ولكنه يتوقف على اثبات
كون دليل حجيته مما تقدم اليه الاشارة قطعيا كما ادعى بعض العامة وتبعه بعض الخاصة ايضا كون قوله صلى الله عليه وآله
لا تجتمع امتي على الخطاء متواترا بالمعنى والا فيشكل عده من الادلة القطعية لظنية طريقه وان كان نفس الطريق من حيث
هو قطعيا بل لا بد من عده من الادلة الظنية لكون النتيجة تابعة لاخس مقدماتها واما على القول باعتباره من باب الموضوعية
والتعبد دون الكشف عن الواقع كما يظهر من قول النظام بانه قول قامت حجته على ما تقدم وتشاعره ايضا جملة من ادلتهم
مثل قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم
وساءت مصيرا حيث ان ظاهره بيان حكم اتباع غير سبيل المؤمنين من حيث هو وقوله يد الله على الجماعة وقوله عليكم بالسواد
الاعظم ونحوها مما يظهر منه كون اعتبار الاجماع من حيث كونه اجماعا لا من باب الكشف عن الواقع ويظهر القول به ايضا
من العبارة المحكية من الغزالي في الفرق بين استصحاب حال الاجماع وغيره بانكار الاول وتسليم الثاني حيث قال ان كل
دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه والاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف وهذه العبارة كما
ترى ظاهرة في اعتبار الاجماع من باب الموضوعية والتعبد دون الكشف عن الواقع والا لم يتوجه لانكاره حجية استصحاب
حال الاجماع لانه بعد تحقق الاجماع والكشف به عن الحكم الواقعي لو شك في بقائه لاجل وجود الخلاف او غيره امكن
استصحابه لليقين بالحكم سابقا والشك في بقائه لاحقا فانكاره حجية استصحاب حال الاجماع انما هو لقوله باعتباره من باب
الموضوعية والتعبد دون الكشف ويتأيد وجود هذا القول ايضا انهم جوزوا الخلاف بعد الاجماع بعد انقضاء عصر
الاجماع وانقراض المجمعين اذ لو كان الاجماع حجة من باب الكشف عن الحكم الواقعي لكان الحكم الواقعي منكشفا وثابتا معلوما
لعدم ارتفاع الحكم الواقعي بانقراض المجمعين فهذا العنوان يكشف عن كون اعتباره من حيث هو بحيث ينتفي موضوع
الحكم بانقراض المجمعين وحدوث الخلاف بعده ومن هنا قيل فيما يستقل به العقل بان حكم العقل ان كان من باب كشفه عن
الحكم الواقعي لم يمكن استصحابه عند الشك في بقائه وان كان من باب كونه منشأ وما كان فلا معنى لاستصحابه لانتفاء منشئه

موضوعه وهو حكم العقل وكيف كان فحاصل القول المذكور لا معنى لعدّ الاجماع من الادلة الظنية او القطعية لغرض علم
كشفه عن الواقع قطعا او ظنا لكونه دليلا على ذلك بل يشكل عدّه من المسائل الاصولية لكونه كسائر الامارات الشرعية
مثل اليد والبيّنة داخلا في المسائل الفقهية كما لا يخفى **الامر الرابع** ان الاجماع هل هو من المسائل الاصولية او
المبادي وتحقيق الكلام في ذلك ان عنوان بحثهم في هذه المسألة قد وقع من جهات فتارة من حيث تعيين مفهوم الاجماع
وتعريفه واخرى من حيث امكانه وثالثة من حيث وقوعه ووجوده ورابعة من حيث امكان العلم به على تقدير وقوعه وخامسة من
حيث حجيته وعدمها على تقدير حصول العلم به ولا ريب ان البحث عنه من الجهة الاولى داخل في المبادي لكون البحث عن
مفهوم موضوع العلم وتعيينه وتشخيصه داخلا في المبادي واما البحث من الجهة الثانية والثالثة والرابعة فليس بداخل
في المسائل الاصولية لان علم الاصول هو الباحث عن احوال الادلة ولا ريب ان البحث عن الادلة في اثبات وجود الدليل
ولا في المبادي لعدم كونه بحثا عن ذات الموضوع او اجزائه او جزئياته واما الجهة الرابعة فالبحث عنه من هذه الجهة داخل
في المسائل الاصولية بناء على كون موضوع علم الاصول هو ذات الادلة لا هي بوصف الدليلية والا فالبحث من هذه الجهة
ايضا داخل في المبادي ثم هذا الاشكال وهو ان الاجماع على طريقة القدماء لما كان اعتباره من حيث تضمنه لقول الامام عليه السلام
فلا معنى لعدّه بابا برأسه والتكلم في حجيته لكون حجية قول الامام عليه السلام من الضروريات ولكن الجواب عنه واضح بعد ملاحظة
ما تقدم من المرتضى ره ومحصله ان حجية الاجماع على مسلك العامة لما كان النظر فيها اجمالا فعقدوا له بابا وتكلموا فيها
والخاصة لما لاحظوه ووجدوه على مسلكهم متضمنا لقول المعصوم عليه السلام قبلوه منهم وعقدوا له بابا لذلك لا
للبحث من حجية قول الامام عليه السلام لكون ذلك داخلا في المسائل الكلامية فان قلت ان الاجماع لو فرض انه دليل حجيته
ضرورية وهو ما تضمن قول الامام عليه السلام والا فليس كذلك وهو ما لم يكن كذلك والتكلم في حجية الكلي انما هو باعتباره قلت هذا
البحث ممنوع كيف والبحث من حجية الاجماع في كلمات اكثر القدماء انما هو باعتبار اصطلاح العامة ولا يندفع هذا الاشكال
الا بما قدمناه ثم البحث من حجية الاجماع على مذهب المتأخرين من طريق الحدس مستقيم لكونه قابلا للانكار اذ الاجماع عندهم
عبارة عن اتفاق من عدا الامام عليه السلام فالحجية باعتبار كشفه من راي رئيسهم ولا ريب في كون ذلك قابلا للمنع
واذا عرفت ذلك فلنشرع في اصل المقصود وفيه مقامات **المقام الاول** انه قد تقدم ان الاجماع لغة بمعنى العزم
والاتفاق وقد نقل في الاصطلاح الى اتفاق خاص واختلفوا في تعريفه فعرفوه بوجوه **احدها** ما عرفه به الغزالي
من انه اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور الدينية **وثانيها** ما عرفه الحاجبي من انه اجتماع المجتهدين من
هذه الامة في عصر على امر **وثالثها** ما عرفه الفخر الرازي من انه اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله على امر
من الامور والمراد باهل الحل والعقد هو ما يشمل المجتهدين وسائر من كان حل الامور وعقدها بيده كالقضاة المنصوبة
من قبل السلطان عند العامة ومآل هذه التعاريف الى واحد او هي متقاربة المفهوم وهي موافقة لتعريف القدماء من

الخاصة كما سيأتي بحسب المفهوم ولكن بينها بحسب الخارج على حسب زعم كل منها من حيث تطبيق هذا المفهوم على
مصاديقه عموم من وجه لاجتماعها في اتفاق جميع الامة حتى الامام عليه السلام ومادة الافتراق على مذهب العامة هو اتفاق
من عدا الامام عليه السلام بناء على انكارهم وجود امام حي في هذا العصر وكذا اتفاق من عدا الشيعة بناء على ما هو المعتبر
من عدم قدح خروج الشيعة في انعقاد الاجماع واما مادة الافتراق على مذهب القدماء من الخاصة فهو الاتفاق الذي علم
دخول الامام عليه السلام فيهم وان خرج منه بعض المجتهدين او كثير منهم اذا علم وجود الامام عليه السلام في الباقين لصدق الاجماع
عليه عندهم كما اشار اليه المحقق بخلاف العامة فتامل **ورابعها** ما ذكره القدماء من الخاصة من كونه عبارة عن اتفاق
جميع العلماء المتضمن لقول الامام عليه السلام وان اختلفوا في جهة اعتباره من حيث اعتبار دخوله في جملة المجمعين او دخول شخصه
في جملة اشخاصهم او لا كما ذهب الى كل بعضهم **وخامسها وسادسها** ما عرفه به الشيخ وجميع المتاخرين من انه
اتفاق من عدا الامام عليه السلام الا ان بينهما فرقا من وجهين احدهما ان الشيخ يقول بحجيته من جهة كشفه من تقرير الامام عليه السلام
والمتاخرين من جهة كشفه من رضاه وثانيهما ان الشيخ قد اشترط كون المجمعين في عصر واحد بخلاف المتاخرين وهذه التعاريف
هي المدارة فيما بينهم وقد عرفت رجوع بعضها الى بعض وكيف كان فقد استدل العامة على حجيته بالعقل والنقل اما
العقل فمن وجهين **الاول** قيام الاجماع على القطع بخطاء المخالف للاجماع لانه يحصل منه القطع بحيث كلما انعقد عليه
الاجماع فيثبت المطلوب وادعاء القطع فيه يندفع ما ربما يتوهم من كون هذا الاستدلال دوريا نظرا الى كونه اثباتا لحجية
الاجماع بالاجماع ووجه الدفع ان الاستدلال ليس بالاجماع بل بالقطع بحجية المطلب لانهم انما اجمعوا على القطع بخطاء
المخالف للاجماع يحصل منه القطع بكونه كذلك وهو مستلزم للقطع بكون ما اجمعوا عليه حقا ولا بعد في حصول القطع منه لذلك
لحصول ما هو اقل منه كما اذا اخبر جماعة بموت فلان واخبر آخرون بانقطاع اصوات النساء من بيته وثالث بتشييعه ورابع
بدفنه لانه يحصل من اخبار هذه الجماعات القطع بموته لا محالة وكذا اذا اخبر جماعة بقتل امير المؤمنين عليه السلام في وقعة خندق
عمرو واخبر اخرى بقتل مرحبا في وقعة خيبر وآخرون بقتل جماعة مشركين في وقعة صفين وهكذا فانه يحصل من هذه الاخبار
القطع بشجاعته عليه السلام وقال الطوسي بعد اخبار الائمة الاطهار في كتاب حق اليقين في اثبات التوحيد ان اخبار الانبياء
عليهم السلام مع قطع النظر عن كونهم انبياء من الوحدانية يفيد القطع بكونه تعالى واحدا **الثاني** حصول القطع من اتفاق
جماعة كثيرة على مطلب واحد بعد وجود دليل معتبر عندهم على حسب ما اجمعوا عليه ويرد على الاول وجهان احدهما منع وجود
القاطع على خطاء المخالف للاجماع بمعنى منع انعقاد اجماعهم على القطع بخطاء المخالف للاجماع فان منهم من يقول باعتبار الاجماع
من باب التعبد كما تقدم من النظام والغزالي ومنهم من يقول بذلك لاجل كشفه من وجود دليل معتبر عند المجمعين ولازم
المذهبين عدم حصول القطع بخطاء المخالف في الواقع وان امكن حصول ذلك بالنسبة الى ما لم يكن الاجماع معتبرا من
حيث الكشف من الواقع وثانيهما مع تسليم انعقاد الاجماع على القطع بخطاء المخالف يمنع انعقاده على القطع بكون الحكم

عملنا في الواقع بل غاية ما يسلم من كونهم قاطعين بعدم القطع بكونه عملنا في مدرك الظاهر لا بما كونه مخالفا للأدلة
الظاهرية الموجودة عندهم ويرد على الثاني ان قصارى ما هنالك كشف اتفاقهم من وجود دليل معتبر عندهم ولا يلزم
منه ان يكون هذا الدليل المستكشف عنه معتبرا عند الكل لاحتمال استناد بعضهم في اثبات الحكم الى القياس وبعض
اخر الى الشهرة وهكذا ولا يلزم منه الالتزام بعقد اجماعهم كما لا يخفى واما النقل فقد استدلوا بجملة من الآيات والأخبار
فمن الآيات قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله
جهنم وساءت مصيرا وجه الاستدلال ان قوله ومن يشاقق الرسول قضية شرطية ظاهرة في كون المشاقة علة مستقلة
لترتب الجزاء عليها وقوله ويتبع الخ شرطية اخرى بالعطف على الشرطية الاولى فيكون الاتباع ايضا علة تامة لترتب
الجزاء عليه فيجب اتباع سبيلهم وهو المطلوب والجواب عنه من وجوه **احدها** ان الواو يدل على الجمع والمعية فالآية
انما تدل على حرمة المشاقة والاتباع معا لا على حرمة الاتباع مستقلا فان قلت لا شبهة في كون المشاقة علة مستقلة فلو
لم يكن اتباع غير سبيلهم ايضا علة مستقلة لزم ان يكون ذكره لغوا قلت ان فوائد ذكره كثيرة **منها** الاشارة الى
ثبوت الملازمة بين المشاقة واتباع غير سبيل المؤمنين في الواقع **ومنها** الاشارة الى ثبوت ذلك في انظار الناس
ومنها الاشارة الى كون المورد جامعا للوصفين وغير ذلك من المحتملات مع ان مجرد ابداء الاحتمال كاف في ابطال
الاستدلال هنا كما لا يخفى **وثانيها** انه علق الشرطية في حرمة المشاقة وكونها بعد تبين الهدى فيعتبر ذلك في الشرطية
الثانية المعطوفة عليها ايضا لانه اذا اشترط تبين الهدى في ترتب العقاب على مشاقة الرسول فاشتراطه في ترتبه
على اتباع غير سبيلهم بطريق اولى فلا تدل الآية على حرمة الاتباع قبل تبين الهدى **وثالثها** ان اللام في المؤمنين
لا تخلو اما ان تكون للجنس او الاستغراق فعلى الاول انما تدل الآية على حرمة مخالفة سبيل جنس المؤمنين ولو كان
سبيل واحد منهم وهم لا يلتزمون به وعلى الثاني انما تدل على حرمة مخالفة سبيل المؤمنين من الصدر الاول الى اخر
الابد وهذا ايضا مما لا يلتزمون به فان قلت ان اللام للاستغراق ولكن لما يعتبر الآية بلا مورد لعدم وجود ما يكون
سبيلا لجميع المؤمنين فلا بد من حملها وتقييدها بالمؤمنين الموجودين في عصر واحد فيثبت المطلوب قلت ان المراد
بسبيل المؤمنين ح اما هي الضروريات الثابتة في الدين التي يتبعها جميعهم او هو كناية عن شرع الاسلام وعلى
تكون الآية واردة لبيان الاعتقادات وعلى التقديرين لا دخل لها بالاحكام الاصولية العملية وهذا اهو بين الوجوه
المتقدمة **ومنها** قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان تنازعتم
في شيء فردوه الى الله والرسول وجه الاستدلال ان الآية بصدرها وذيلها اما صدرها فانه يدل على وجوب
اطاعة اولي الامر من المؤمنين ولا ريب في كون المجتهدين من ذوي الامر لكون ان تمام امور الناس بيدهم وقد خرج
عن عموم الآية اطاعة بعض المجتهدين لبعضهم بالدليل وبقي وجوب اطاعة كل واحد منهم لاتباع اتفاقهم وهو معنى حجية

الاجماع واما ذيلها فانه يدل بمفهوم الشرط على عدم وجوب الرد الى الله والرسول فيما لم يتنازعوا فيه وهو معنى وجوب
اتباع اتفاقهم ويرد على الاول اولا انه انما امر بخصوص اطاعة غير قابل ريب ان المامور بالاطاعة غير من امر باطاعته فلابد
ح ان قيل بشموله للمجتهدين يلزم ان يكون المراد باولي الامر غيرهم فتكون الآية دليلا على مذهب الامامية من لزوم وجود
امام معصوم في كل عصر لكون المراد باولي الامر على ما ذكر اشخاصا معينة ولا يكون لها دخل في مسئلة الاجماع اصلا
وان قيل بعدم شموله لهم لكون المراد باولي الامر هو المجتهدون فهو تخصيص لعموم الخطاب بلا دليل وثانيا مع تسليم
كون المراد بالمؤمنين غير المجتهدين وان المراد باولي الامر هو المجتهدون ان مقتضى الآية بمقتضى مفهوم الشرط في ذيلها
هو حجية اجماع غير المجتهدين وهم لا يقولون به وذلك لكون المراد بالمخاطبين في قوله فان تنازعتم هو المؤمنون المخاطبون
بقوله يا ايها الذين امنوا فاذا كان المراد بالمؤمنين غير المجتهدين يكون المراد بقوله فان تنازعتم هو منازعة غير المؤمنين
فيدل ذيل الآية بمفهوم الشرط على حجية اتفاق غير المجتهدين وثالثا مع التسليم كون مقتضى الآية هو وجوب اطاعة المؤمنين
لاولي الامر انما هو اذا كان المراد باولي الامر هو المجتهدون فمقتضاها وجوب اطاعة غير المجتهدين لهم لا وجوب اطاعة كل واحد
من المجتهدين لاتفاقهم كما هو المقصود من اثبات حجية الاجماع فان المقصود منه اثباته لا لابطاله يكون مرجعا للمجتهد
لا للعوام وعلى الثاني اولا لا نسلم حجية مفهوم الشرط في ذيل الآية لما تقرر في محله ان مفهوم الشرط انما يعتبر حيث لا يكون
مسوقا لبيان موضوع الحكم وما نحن فيه من الآية هو بيان كون موضوع وجوب الرد الى الله والرسول هو صورة المنازعة فعدم
وجوب الرجوع في صورة عدم المنازعة انما هو لانتفاء الموضوع لكون ذلك مقتضى المفهوم مثل قولك ان رزقت ولدا
فاختنه وان تركت فاحفظه وآية النبأ ونحوها وثانيا مع التسليم ان قوله فان تنازعتم ان حمل على ارادة منازعة جميع المؤمنين
من بدء الخلقة الى اخر الابد مع تعذرهم فهو غير مراد يقينا وكذا ان حمل على ارادة منازعة كل واحد من المؤمنين بعضهم بعضا
وان حمل على ارادة منازعة جنس المؤمنين يلزم بمقتضى المفهوم ان يكون اتفاق مؤمنين او ثلثة مثلا على امر حجة على
غيرهم وهم لا يقولون به وثالثا مع التسليم ان مقتضى المفهوم ليس حجية الاجماع من حيث انه اجماع فان مقتضاه عدم وجوب
الرجوع مع عدم المنازعة والاتفاق على امر وعدم وجوب الرجوع يحتمل ان يكون لوجود دليل عند كل واحد منهم بان كان
بعضهم سامعا للحكم من النبي صلى الله عليه وآله او الامام عليه السلام وبعض اخر عنده ظاهر آية وثالث عنده خبر صحيح وهكذا
فعدم وجوب الرجوع لعله لاستغنائهم بما عندهم لا لمدخلية اتفاقهم من حيث هو ورابعا مع التسليم ان المفهوم في
ذيل الآية معارض بصدرها لان مقتضى المفهوم عدم الرد الى الله والرسول مع عدم المنازعة سواء علمنا بموافقة ما
اتفقوا عليه لحكم الله والرسول واولي الامر او علمنا بمخالفته له او جهلنا الحال ومقتضى صدر الآية وجوب اطاعة الله والرسول
واولي الامر ح فنقول انه مع العلم بموافقة ما اتفقوا عليه لامر الله ورسوله واولي الامر فلا ريب انه لا اثر لاتفاقهم
لكون المتبع ح هو امر الله ورسوله وكذا مع العلم بالمخالفة واما مع الجهل بالموافقة والمخالفة فمقتضى المفهوم اتباع

اتفاقهم ومقتضى الامر بالطاعة لله ورسوله هو عدم الاعتداد باتفاقهم مع الجهل بموافقته لامر الله ورسوله ثم
لكون الامر بالطاعة لله ورسوله مطلقا يجب تحصيل مقدماته فمع الجهل بموافقة اتفاقهم لامر الله ورسوله يجب
الفحص عن موافقته وعدمها من باب المقدمة فلا يجوز الاعتداد باتفاقهم مع الجهل من دون فحص كما هو المدعى واما
الاخبار فقد استدل منها بثمانية عشر خبرا على ما قيل **منها** قوله ص لا تجتمع امتي على الخطاء وقد ادعى الغزالي تواتر
هذا الخبر معنى ولننقل ما تمسكوا به من الاخبار اولا ثم نبين ما هو الظاهر منها ليتبين تواتر الخبر المذكور وان قد توافقت
معانيها **ومنها** قوله ص لا تجتمع امتي على خطاء بالتنكير **ومنها** قوله ص لا تجتمع امتي على الضلالة **ومنها** قوله ص
سألت ربي في ليلة المعراج ان لا تجتمع امتي على الخطاء فاعطانيها **ومنها** قوله ص لم يكن الله ليجمع امتي على ضلال وفي رواية
لتجتمع على خطاء ومعنى الاخبار متقارب الفهم او متحدة فيه **ومنها** قوله ص يد الله على الجماعة ويحتمل ان يكون المراد
من اليد هي النعمة بان يكون بيانا لشمول نعم الله سبحانه لهم باعتبار اجتماعهم والمقصود هو الترغيب في الاجتماع ويحتمل ان
يكون المراد منها معنى القوة والمقصود بيان حصول القوة لهم من عند الله تعالى عند اجتماعهم على الاعداء فلا دلالة
للرواية في مسئلة الاجماع نعم يحتمل ان يكون المقصود منها بيان كون مجموع الامة معصوما عن الخطاء من حيث اجتماعهم
فتكون حينئذ دليلا على حجية الاجماع على مذهبهم ولكنه بعيد ولا اقل من الاحتمالين المذكورين فلا تصلح دليلا على المدعى **ومنها**
قوله ص يد الله على الجماعة ولا يبالي بشذوذ من شذ وهو ايضا كسابقه فيما تقدم ومثله **ومنها** قوله ص عليكم بالسواد
الاعظم ويحتمل ان يكون المراد هو الترغيب في الكون مع الجماعة الكثيرة لان الجماعة الكثيرة لا تخلو عن وجود عالم ورباني
طريق وعارف بآداب الشرع فالكون معهم يستلزم التأدب بآداب الشرع وتعلم مسائل الحرام والحلال ويحتمل ان يكون
المراد هو الترغيب في التوطن في البلاد دون الابتعاد عن القرى والبادية لما عرفت ان السواد ربما يطلق على البلاد الكثيرة
الاشجار ... فيه البعيد سوادا وللقاسمي الكوفة سوادا ويحتمل ايضا ان يكون المراد هو الامر بالمهاجرة من بلاد الكفر
الى بلاد الاسلام وعلى كل تقدير لا دخل له في مسئلة الاجماع **ومنها** قوله ص عليكم بلزوم الجماعة ويحتمل فيه ايضا ما تقدم
في سابقه مضافا الى احتمال كون المراد هو الامر بلزوم صلوة الجماعة **ومنها** قوله ص من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة
والشيطان مع الواحد ويظهر الكلام فيه من سابقه **ومنها** قوله ص من خرج من طاعة الله وفارق الجماعة مات
ميتة جاهلية وهو ايضا كسابقه **ومنها** قوله ص لا تزال طائفة من امتي على الحق ولا يضرهم خلاف من خالفهم وهو انما
يدل على اعتبار الاجماع باعتبار وجود معصوم في كل عصر كما هو مذهب الامامية ولا دلالة فيه على اعتباره من حيث
هو كما هو مدعى العامة **ومنها** قوله ص لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى يقاتل الدجال وهو كسابقه والى غير ذلك
من الاخبار التي استدلوا بها على المقام وهي كسوابقها في ضعف الدلالة والعمدة هي الاخبار الخمسة الاول بل الادلة الا
في خامسها ايضا اذ من الواضح ان الله لا يجمع الناس على ضلال او خطاء وليس هذا محل الكلام وانما الكلام في اجتماع

الناس

الناس على خطاء وعدمه فيبقى في المقام الاخبار الاربعة الباقية وقد تقدم دعوى الغزالي تواتر قوله ص لا تجتمع
امتي على الخطاء وحصول التواتر بهذه الاخبار الاربعة كما ترى والعجب ان الغزالي ادعى التواتر في مثل ذلك والفخر
الرازي على ما حكي عنه قد ذكر انه قد وصل الى خمسمائة خبر في قضية غدير خم ولم ينقطع الوهم فيها ولا ارتاب كونها اخبار
آحاد ومع تسليم اعتبار سندها ... واعتبارها في اثبات المسائل الاصولية سيما في مثل هذه المسئلة التي هي من اصول
مذهبهم نمنع دلالتها على المدعى اما اولا فلان عدم اجتماع الامة على الخطاء بناء على مذهب العامة من القول بالتصويب
لا يستلزم حجية ما اجتمعوا عليه على زعمهم لفرض عدم وجود حكم واقعي على هذا المذهب يتساوى فيه جميع المكلفين ليكشف
عنه اتفاقهم ويكون دليلا على زعمهم اذ على هذا القول بالتصويب كان ما اتفقوا عليه حكما واقعيا لهم كما ان ما اختاره المخالف
لهم حكم واقعي له ايضا ثم دلالة الاخبار المذكورة انما تتم على مذهب الامامية من القول بالتخطئة واما ثانيا فلمنع دلالتها
على حجية الاجماع على مسلك منهم لانه على ما هو عند جماعة منهم هو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على
امر في عصر من الاعصار ولا ريب في عدم دلالة الاخبار المذكورة على حجيته اذ ظاهرها اجتماع جميع الامة فلا دلالة
فيها على اجتماع امة عصر واحد فضلا عن دلالتها على اتفاق المجتهدين خاصة على امر واما ثالثا فلانه لا ريب في انصراف
الافعال عند الاطلاق الى الافعال الاختيارية الناشئة عن قصد واختيار فمقتضى قوله ص لا تجتمع امتي على الخطاء هو الاجتماع
مع القصد اليه بان يكونوا قاصدين للاجتماع ولا ريب في عدم كون اجتماع العلماء في المسائل الفرعية كذلك لكون فتوى كل
واحد منهم من دون الاطلاع على فتوى غيره فلا تنهض الاخبار المذكورة لاثبات اعتبار مثل هذه الاجماعات المتداولة
بين العلماء واما رابعا فلان اللام في قوله على الخطاء ان كانت للاستغراق فمقتضى الاخبار المذكورة هو عدم اجتماع الامة
على جميع الخطايا وهو لا ينافي اجتماعهم على بعضها وهو خلاف المقصود وان كانت للعهد الخارجي فلا قرينة عليه مع انه
خلاف المقصود ايضا وان كانت للجنس او العهد الذهني فمقتضى عدم اجتماع الامة على جنس الخطاء او على فرد ما منه اما
عصمة كل واحد من الامة او مع صدور الخطاء من كل واحد ولو كان خطاء بعضهم غير خطاء الآخر فيصدق الاجتماع على
الخطاء فلا يصدق التفرق واما هو وجود معصوم في كل عصر وهو لتوقف صدق عدم اجتماع الامة على جنس الخطاء او
فرد ما منه على احد الامرين المذكورين والاول خلاف ضرورة الوجدان والثاني يوافق مذهب الامامية دون مذهبهم في
حجية الاجماع من قيام العصمة بجميع الامة ثم عدم اجتماعهم على جنس الخطاء يحتمل ايضا ان يكون باعتبار ذلك ولكن مع
احتمال ما عرفت لا تنهض هذه الاخبار لاثبات اعتبار الاجماع على مذهبهم بالخصوص بل يمكن دعوى ظهورها في عدم
اجتماعهم على الخطاء باعتبار وجود معصوم في كل عصر بلا خطاء بملاحظة ما ورد من قوله ص ستفترق امتي على اثنين وسبعين فرقة
كلهم في النار الا واحدة منهم وما ورد من قوله ص لا تزال طائفة من امتي على الحق ونحوه مما تقدم لانه يستفاد من هذه
الاخبار كون عدم اجتماع الامة على الخطاء لاجل وجود معصوم فيهم كما لا يخفى على المتأمل هذا خلاصة الكلام في الآيات

والاخبار التي استدل بها العامة على حجية الاجماع والعمدة من الايات هي الاثنان المتقدمتان واستدلوا ايضا بقوله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والاستدلال بها تارة بصدره واخرى بذيله اما الاول
فان وسط الامر اعدلها فوصفهم بكونهم وسطا يقتضي عدم انحرافهم عن جادة الشريعة فيمتنع اتفاقهم على الباطل
فيجب عصمتهم من الخطاء قولا وفعلا اذ الاعدل من جميع الامم هو المعصوم لا محالة فيجب اتباعهم قولا وفعلا واما
الثاني فان مقتضى جعلهم شهداء هو عدالة كلهم لاعتبارها في الشهادة ولا ريب انه اذا اتفق جميع الامة على حكم
مع فرض عدالتهم يحصل منه القطع بحقية ما اتفقوا عليه في الواقع وفيه انه لو بنيت الاية على ظاهرها لفسد اذ مقتضاه
لزوم ان يكون كل واحد من الامة معصوما او عدلا وهو خلاف الضرورة والوجدان فلا بد ان يكون المراد بالامة جماعة
مخصوصة كما فسرت في اخبارنا بالائمة عليهم السلام او يكون المراد بعصمة الامة هي عصمتهم باعتبار المجموع ولو كان باعتبار عصمة
بعضهم وعلى التقديرين لا دلالة للاية على اعتبار الاجماع من حيث انه اجماع مخالفيهم فضعف التمسك بالتعليل مع ان المراد
هي الشهادة في الاخرة ولا دليل على عدم قبول شهادة الفاسق في يوم القيمة مع ان المعتبر في الشهادة هي عدالة الشاهد
حين الاداء دون التحمل فيجوز ان يكونوا عدولا في الاخرة واستدلوا ايضا بقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر لان وصفهم بكونهم خير امة يقتضي عدم اجتماعهم على الباطل والا لما كانوا خير امة مع ان وصف
الخيرية مع انه تعالى وصفهم بانهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر واللام في المعروف والمنكر للاستغراق لانه
المناسب لمقام المدح فيلزم ان يأمروا بجميع المعارف وينهوا عن جميع المناكر وذلك ينافي اجتماعهم على الخطاء والا
لزم ان يأمروا بالمنكر وينهوا عن المعروف وهو خلاف ما وصفهم الله تعالى به وفيه ما تقدم في سابقه من كون مقتضاه
عصمة جميع الامة وهو خلاف الضرورة فالاية اما محمولة كما ورد في بعض الاخبار من انها في مصحف اهل البيت كنتم خير
ائمة وانهم كيف يكونون خير امة وقد قتلوا ابن بنت نبيهم فيكون المراد بضمير الجمع هم ائمتنا عليهم السلام واما ان المراد
كونهم خير الامة باعتبار وجود معصوم فيهم وعلى التقديرين لا دلالة لها على حجية اتفاق الامة من حيث اتفاقهم ثم ان
هذا كله في اعتبار الاجماع على طريقة العامة واما على طريقة الخاصة فلهم طرق **منها** طريقة القدماء وهي كون الاجماع
عندهم عبارة من اتفاق اقوال جميع الامة على امر شرعي فيدخل فيهم الامام عليه السلام الا انه من جملتهم ورئيسهم فيكون حجة لا
محالة ولكن اورد العامة على هذه الطريقة بوجوه **احدها** انه اذا كان الامام عليه السلام احد المجتهدين فلا معنى لتسمية
الاجماع حجة اذ اقوال العلماء في جنب قول المعصوم كالحجر في جنب الانسان واجاب عنه المرتضى كما تقدم بان مسلما ان الباعث
لتأسيس هذا الاصل هو العامة والا لم يسم نحن عليها قوم جدنا منه قطعا فلو كان وجه اعتباره عندنا من حيث
اشتماله على قول المعصوم وعندهم من حيث كونه اتفاق علماء الامة فتسميته بالحجة انما هي تبعا للعامة والا فالاعتبار
عندنا انما هو بوجود قول المعصوم في جملة اقوالهم **وثانيها** انه يلزم الدور على طريقتهم لتوقف العلم باتفاق جميع العلماء

العلم

على العلم بوجود قول الامام عليه السلام في جملة اقوالهم فلو توقف العلم بقول الامام عليه السلام على العلم باتفاقهم كما هو مناط
اعتبار الاجماع عندهم لزم الدور واجاب بمنع لزومه لاختلاف جهة طرفيه اذ العلم باتفاق جميع العلماء انما هو من حيث
كونهم علماء هذه الامة والعلم بقول الامام عليه السلام انما هو من حيث كونه قول الامام عليه السلام ولا ريب ان العلم باقوال جميع
العلماء من الحيثية المذكورة لا يتوقف على العلم بكون احدهم اماما وان كان العلم بقول الامام عليه السلام موقوفا على معرفة
اقوال جميع العلماء وهذا نظير دفع شبهة الدور التي اوردها بعض الصوفية على علماء المعقول في الاستدلال بالشكل
الاول كما لا يخفى **وثالثها** ان الاجماعات المنقولة اكثرها منقولة من كلمات القدماء ولا ريب ان هذه الاجماعات
انما انعقدت بعد عصر الائمة عليهم السلام ولا ريب في تعذر العلم باتفاق جميع العلماء بعد عصرهم لتشتتهم في الامصار
والاصقاع فكيف يمكن الاعتماد على مثل هذه الاجماعات بعد وضوح ما عرفت ان العمدة في طريق العلم بها امران احدهما
تتبع اقوال العلماء اجمع بحيث يعلم كون احدها قول الامام عليه السلام كما هو ظاهر طريقة القدماء لان ظاهرهم كون الاجماع عبارة
عن اتفاق اقوال العلماء بحيث يعلم كون احد هذه الاقوال قول الامام عليه السلام واما دعوى كونه عبارة من اتفاق جماعة من
العلماء بحيث يكشف على سبيل القطع عن سند ورد هذا القول عن الامام عليه السلام او عن فعله او تقريره وهي تعريف كما تقدم
لا ينطبق على ظاهرها لانهم حيث وجدوا تعذر العلم بالاجماع على طريقتهم فتكلف بعضهم ذلك في تصحيح تيسر العلم بطريق ...
والانظار مع ما ذكرناه وقد عرفت تعذر ذلك بعد عصر الائمة عليهم السلام والاخر ان يكون عند الفقيه بعض الامارات
التي يحدس منها على سبيل القطع باتفاق جميع العلماء بحيث يدخل فيهم الامام عليه السلام كما انه ربما يحصل من تواتر الاخبار
على امر وارسال جمع من العلماء له ارسال المسلمات القطع بقول جميع العلماء بذلك بحيث يدخل فيهم الامام ومن هنا
قد ذكر صاحب كشف القناع على ما نقل عنه سيدنا الاستاد انه ربما ادعى الاجماع في المسئلة بمجرد فتوى الشهيد في
الدروس لانه ربما يحصل القطع بحقية المسئلة وكونها اجماعية عند العلماء من ملاحظة كيفية بيانه المسئلة ولكن يرد
عليه ان تسمية اتفاقهم المستكشف عنه بفتوى جماعة ولو مع انضمام بعض القرائن اليها اجماعا لا وجه له لكون الاستكشاف
بفتوى جماعة من اتفاق الجميع في هذا الاستكشاف بها عن نفس قول الامام عليه السلام مثلا اذا افتى جماعة من المتتبعين الفقه
بحكم على سبيل الجزم من دون تعرض الخلاف بل ارسلوه ارسال المسلمات فالاستكشاف بذلك من موافقة غيرهم معهم
في هذا الحكم في هذا الاستكشاف به عن كونه ماخوذا من رئيسهم الذي هو المعصوم ولا يسمى ذلك اجماعا في اصطلاح
القدماء اذ المعتبر فيه عندهم هو الاستكشاف عن قول الامام عليه السلام باتفاقهم بان كان اتفاقهم واسطة في اثبات قول
الامام عليه السلام بلا معنى لدعوى حجية الاجماع ح وتسميته بذلك كما لا يخفى تكون تسميته بالحجة باعتبار صلاحيته لذلك
كان الفقهاء ربما يتمسكون في المسئلة بالاصل او الكتاب والسنة والاجماع مع عدم كون الاصل دليلا فعليا مع وجود
الادلة الاجتهادية وقد يقال ان الكلام في المقام انما هو في اثبات حجية الاجماع في مقابل سائر الادلة من الكتاب والسنة

ثم ربما وجه بعضهم ح

والعقل ولا معنى لاثبات الحجية الشائبة لرح كما لا يخفى فان قلت كيف تنكر تحقق العلم بالاجماع على اصطلاح القدماء
والحال ان العلم بالاجماع لا يزيد على العلم بضروريات الدين فلو جاز حصول العلم باتفاق العلماء فالعلم بالضروريات اولى
بالتعدد ولم يتفق العلم بضروريات الدين على العلم بجميع فتاوى علماء الاسلام من العامة والخاصة قلت ان العلم بضرورية
الحكم ليس ناشيا من الاحاطة بفتاوى العلماء بل من كثرة التسامع والتظافر غاية الامر حصول العلم من ضرورية الحكم
باتفاق فتاوى العلماء والامر في المقام على عكس ذلك لان المقصود في المقام هو حصول العلم بقول الامام من العلم
باتفاق العلماء وما ذكرنا قد اعترف جماعة من متأخري اصحابنا بتعذر العلم بالاجماع في امثال زماننا نعم لهم طرق في
تحصيل العلم بالاجماع على اصطلاح القدماء احدها ما يظهر من صاحب المعالم والمدارك من امكان العلم به على طريق
النقل اذ ربما يحصل العلم بانعقاد الاجماع في الزمان السابق بنقل جماعة من العلماء وقد عرفت الاشكال انما هو في حصول
العلم لمدعي الاجماع مع تعذر حصول العلم لهم كيف يحصل لنا العلم من نقلهم كما لا يخفى وثانيها ما يظهر من الفاضل
التوني في حاشية القوانين من طريقة الحدس وحاصلها ان اكثر العلماء اذا افتوا بشيء من دون نقل خلاف اصلا
بل ادعى جماعة منهم ان ذلك المسلمات فيمكن ان ينكشف بذلك على طريق الحدس من موافقة الباقين لهم في الفتوى
بحيث يدخل فيهم الامام عليه السلام ولا يستلزم فتوى الاكثر القطع بقول الامام عليه السلام حتى يستغنى من ضم قول الباقين
في الاستكشاف من موافقة الامام عليه السلام اذ فتاوى العلماء اعم من ان تكون مبنية على الظن او القطع ولكن اذا
علمنا اتفاق الجميع على الفتوى يحصل العلم بدخول الامام عليه السلام فيهم بما تقدم من ان فتوى الاكثر لو كانت مما يمكنه
لان ينكشف بها على طريق الحدس من موافقة باقي العلماء لهم فهي صالحة لان ينكشف بها من موافقة الامام
عليه السلام ايضا لانها اذا لم تكن صالحة للاستكشاف بها من موافقة الامام عليه السلام لم تصلح للاستكشاف بها من موافقة
الباقين وبعبارة اخرى ان حصول العلم من فتوى الاكثر بموافقة الباقين لهم في مرتبة حصول العلم منها بموافقة الامام
وقد عرفت عدم تمشية مثل هذا الاتفاق اجماعا في اصطلاح القدماء مع ان جماعة منهم اشترطوا في حجية الاجماع دخول
مجهول النسب في المجمعين وصرح جماعة اخرى بعدم قدح خروج معلوم النسب فعلى هذه الطريقة لا معنى لهذا الكلام
للجهل بانساب سائر العلماء المستكشف من فتاويهم بفتاوى الاكثر وثالثها ان ينكشف بفتوى الاكثر او جماعة
على ما تقدم من موافقة فتاوى ما عدا الامام عليه السلام لهم وينكشف باتفاقهم من رضا الامام عليه السلام بما اتفقوا عليه
اذ التابع لا يعتد في الغالب الا عن راي المتبوع فاتفاق جميع العلماء لا يقع الا عن رضا المعصوم لا علما لزوميا
ان هذا الاتفاق ليس اجماعا على اصطلاح القدماء اذ الاجماع على اصطلاحهم هو الاتفاق المتضمن لقول الامام عليه السلام
وما ذكر من الكشف من رضا الامام عليه السلام انما يناسب طريقة المتأخرين كما لا يخفى ورابعها ان ينكشف بفتوى الاكثر
او جماعة منهم من وجود دليل على معتقدهم وينكشف بذلك من موافقة باقي العلماء بحيث يدخل فيهم الامام عليه السلام

وفيه ان الاستكشاف بالدليل العلمي من موافقة باقي العلماء في عرض الاستكشاف به من قول الامام عليه السلام فلا يكون
هذا الاتفاق اجماعا في اصطلاحهم لما قد عرفت من كون الاجماع على اصطلاحهم هو الكاشف من قول الامام والواسطة
في اثباته والغرض هنا كون الاستكشاف من الاتفاق المذكور في عرض الاستكشاف من قول الامام عليه السلام وليس احدهما
في طول الاخر وقد تلخص من جميع ما قدمناه ان الاجماع على طريقة القدماء على تقدير العلم به فوجدنا الاشكال في
اعتباره وحجيته وانا الاشكال في حصول العلم به على ما عرفت ومنها طريقة الشيخ وقد نقل الشيخ هذه الطريقة
من المرتضى ايضا بل يظهر منه كون هذه الطريقة مذهب جماعة من القدماء بل ربما يستفاد منه انحصار امر الاجماع
في ذلك وهي اتفاق علماء الامة على قول ولم نجد دليلا قطعيا من الكتاب والسنة على صحة ما اتفقوا عليه وفساده
او خرق ما نقله منهم في ذلك فيستدل بذلك على انه قول الامام عليه السلام وقد استدلوا على هذه الطريقة بالعقل
والنقل اما العقل فمن وجهين احدهما ان ما اتفقوا عليه لو كان باطلا لوجب على الامام عليه السلام ردعهم عن ذلك اما بنفسه
بان يظهر ويردعهم من ذلك او بارسال سفيره المقرون بالمعجزة المصدقة له ولا يكفي مجرد وجود قول في المسألة او نحو
ذلك لتقدم ردعهم وتقريبه لهم بكشف من حقيته ما اتفقوا عليه في الواقع لوجوب الردع من الباطل عليه عليه السلام الاعلام
وثانيهما ان اللطف الواجب على الله تعالى في ارسال الرسل وانزال الكتب لهداية الجهال وكشف طريق الحق هو الدال
على حقية ما اتفقوا عليه في الواقع اذ لولاها لوجب على الله تعالى من باب اللطف القاء الخلاف بينهم من اولي الامر
او بيان الحق بلسان النبي صلى الله عليه وآله او وصيه عليه السلام واما النقل فللاخبار الدالة على انه لا بد في كل زمان من
وجود حجة لئلا يزيد فيها المفسدون وينقص ما زادوا ولا يخفى عدم نهوض هذه الادلة لاثبات المطلوب اما الاول فلان ان
اريد من وجوب الردع من الباطل على الامام عليه السلام وجوب ردع كل واحد لو قال بما هو خلاف الواقع فتسبب انه لم يظهر
من الامامية قائل بذلك ثم قد ذهب بعضهم وامر المتأخرين الى وجوب التسديد على الامام عليه السلام لا ما اول العلماء فقد
المرتضى كل ما اخذ المجتهد فهو حكم الله الواقعي فانكر الحكم الظاهري وجعل جميع الاحكام واقعيا وربما يظهر ذلك من
ايضا في مواضع من كلامه حتى في موارد الاصول لانه قال في مسألة الحظر والاباحة ما حاصله ان الاشياء المشتملة على
المنفعة الخالية عن امارة المفسدة لو لم تكن مباحة وكان حكمها الواقعي غيرها لكان على الامام عليه السلام بيان هذا الحكم لئلا
ينقض الغرض المطلوب من جعل الحكم الواقعي وانت ترى ان ظاهر هذا الكلام كون المراد من الاباحة في هذه المسألة
هو الاباحة الواقعية وفي المدارك بعد ما حكي عن اكثر الاصحاب عدم وجوب الاعادة في مسألة من اتم في السفر جاهلا
بوجوب التقصير نقل عن الشهيد في الذكرى ان السيد الرضي سأل اخاه المرتضى رضي الله تعالى عنهما عن هذه المسألة
فقال الاجماع منعقد على ان من صلى صلاة لا يعلم احكامها فهي غير مجزية والجهل باعداد الركعات جهل باحكامها
فلا تكون مجزية واجاب المرتضى بجواز تغير الحكم الشرعي بسبب العلم والجهل وقد نقل مثل ذلك ايضا من المرتضى في الانتصار .

لا يثبت وهذا الكلام ايضا ظاهر في نفي الاحكام الظاهرية وقد يكون جميع الاحكام واقعية ويظهر ذلك من الشيخ ايضا
في العدة في مسئلة اختلاف الامة على قولين حيث قد ذهب جماعة فيها الى الرجوع الى مقتضى الاصل والشيخ الى القول
بالتخيير ولذا اعترض عليه المحقق في المعارج بان التخيير خارج عن القولين ومخالف للحكم الواقعي اذ لو كان مراده من التخيير
هو التخيير الظاهري لم يكن وقع لهذا الايراد اصلا وبالجملة ان هذه الكلمات ربما ترشد الى القول بتصويب المجتهد فيما
يتبع فيه نظره من الاحكام وهو مستلزم للتصويب الباطل الذي لا يقول به الامامية ولعل المرتضى والشيخ ايضا لا يلتزمان
بذلك وان اوهمه كلامهما وقد ظهر مما ذكرناه بطلان الالتزام بوجوب الردع على الامام عليه السلام لاسيما المكلفين سيما
العوام المقلدين منهم والا لانسد باب الاجتهاد والتقليد ولا يقول به المستدل ايضا واما وجوب الردع عن الباطل
على الله تعالى من باب اللطف القاضي بوجوب ايصال الاحكام الواقعية الى العباد بارسال الرسل ونصب الاوصياء فهو
ايضا ممنوع اذ الواجب على الله تعالى على حسب ما علم من جريان عادته عليه في ارسال الرسل وابلاغ الاحكام هو جعل
الاحكام الواقعية على حسب ما فيه من المصالح والمفاسد وارسال الرسل لتبليغها الى المكلفين ونصب الاوصياء
بعدهم وامر المكلفين باطاعة الرسل والاوصياء وحفظ ما وصل اليهم من الاحكام وعدم تضييعها والقدر الواجب
من اللطف على الله تعالى هو هذا المقدار وهذا المقدار ايضا قد حصل منه تعالى لانه جعل لكل شيء حكما واقعيا حتى ارش
الخدش وارسل رسلا ونصب اوصياء وامرهم بتبليغ الاحكام وقد بلغوا الينا ذلك وامر العباد ايضا باطاعتهم وحفظ
ما وصل اليهم ولكن لا يجب عليه تعالى منع المانعين ودفع ظلم الظالمين لعدم جريان عادته على ذلك كما يظهر من تتبع
الاعصار الخالية وملاحظة السلف من الانبياء والاوصياء فانا نعلم قطعا بان الله لم يمنع اكثر العاصين من معاصيهم
والمتعدين من تعديهم بالقهر والغلبة ولو بسلب قدرتهم على الفعل الذي يريدون مباشرته والا لزم الجبر وارتفع
التكليف من البين بالكلية والحاصل ان الله تعالى ارسل النبي صلى الله عليه وآله وهو قد ابلغ اكثر الاحكام الى العباد و
جميعها الى اوصيائه فابقى منها عند من بقي عندهم فما نحن من ظلم الظالمين ولولا تمردهم وظلمهم لظهر الامام عليه السلام وبلغ
جميع الاحكام ولا يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على الله تعالى كما يجب على المكلفين والا لوجب عليه تعالى منع
جميع العصاة عن معاصيهم ولو بسلب اختيارهم وقدرتهم وهو مستلزم للجبر ورفع التكليف كما عرفت فان قلت ان
غيبة الامام عليه السلام انما حصلت بظلم الموجودين في الصدر الاول فعصيانهم وظلمهم لا يصير سببا لتكليفنا بالاحكام الواقعية
ومعاقبتنا على مخالفتها قلت نعم الا انه مع غيبة الامام عليه السلام وكونها بسبب ظلمهم لا يجوز لنا الحكم في الوقائع التي لم
يصل الينا احكامها من الائمة عليهم السلام بحكم واقعي بل يجب لنا التوقف فيها من هذه الجهة والعمل بمقتضى القواعد الظاهرية
لا بعنوان الواقع ام لا واذا ثبت ما ذكرناه عدم وجوب الردع على الامام عليه السلام ولا على الله سبحانه من باب اللطف لارشاد
المكلفين عن الباطل ثبت عدم وجوب ردع المجمع اذا اجتمعوا على الباطل لعدم مدخلية الاجماع في ذلك بل ربما يكون

الردع

الردع من الباطل فيما لم يجتمعوا عليه اولى من الردع فيما اجتمعوا عليه كما اذا اتفقوا على ما لا يقع الابتلاء به اصلا مع فرض
كونه مخالفا للواقع وذلك كما اذا فرض انهم اتفقوا على ان ارث الخنثى بالقرعة في اعطاء نصيب الذكر والانثى وفرض كون
نصيب الخنثى في الواقع نصف نصيب الذكر والانثى ولكن فرض عدم وجود الخنثى من بدو الخلقة الى يومنا هذا ولو
وجب الردع من الباطل في مثل هذه الصورة كما يقول به الشيخ فوجوبه اولى واكد فيما لو اتفق العلماء بحكم الا الشاذ منهم
واتفق مخالفته مع فتوى المشهور للواقع وفرض استقرار عمل العوام ايضا بفتويهم لاجل تقليدهم اذ الحكمة في وجوب
الردع هو ايصال المكلفين الى المصالح الواقعية ومنعهم من الوقوع في المفاسد فمع وجوب الردع فيما لم يقع الابتلاء
لاحد اصلا يجب بمجرد الاستناد فوجوبه فيما هو محل الابتلاء للجميع الا الشاذ منهم اولى والشيخ لا يقول به في هذه الصورة
وايضا لو فرض فتوى الجميع بحكم واتفق مخالفته للواقع الا انه فرض عدم استلزام مخالفته فتاويهم للواقع مخالفة عملهم له
كما اذا كان حكم الواقعة في الواقع الاباحة فحكموا باستحبابه او كراهته او بالعكس لان الفعل حيث فرض كونه جائز الفعل والترك
في الواقع فالحكم باستحبابه او كراهته لا يستلزم مخالفة العمل للواقع فاذا وجب الردع في هذه الصورة يجب ايضا على وجه
الاولوية فيما اتفق الا الشاذ منهم بحكم واتفقت مخالفته للواقع بحيث تستلزم المخالفة العملية ايضا بالنسبة الى الواقع
كما اذا كان حكم الواقعة هو الحرمة فافتوا بالوجوب او بالعكس وبالجملة ان هاتين الصورتين ربما تنقضان على الحكم بوجوب
الردع من باب اللطف فيما اجتمعوا على الباطل على الفرض المتقدم من دعوى مدخلية الاجماع في ذلك واما الجواب عنه
فانه يعتبر في اللطف امور بعضها يرجع الى الله تعالى وبعضها الى العباد واما ما يرجع الى الله تعالى فهو ايجاد ما
لانه يجب عليه تعالى ايجاد الاحكام الواقعية وجعلها وتبليغها الى المكلفين بارسال الرسل ونصب الاوصياء وامرهم
باطاعتهم واما ما يرجع الى العباد فهو عدم منعهم وعصيانهم ومنعهم من تبليغ الرسل والاوصياء للاحكام وهذا
معنى المحكي من المحقق الطوسي من ان وجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا فما يرجع الى الله تعالى
ويجب عليه فقد حصل منه ولا دليل على وجوب الزائد من ذلك في باب اللطف وما يرجع الى المكلفين لا يجب على الله الزامهم
برفع المنافاة للتكليف كما تقدم فتلخص مما ذكرناه ان القدر المتيقن من وجوب اللطف على الله تعالى هو ابلاغ الاحكام
الواقعية الى المكلفين بارسال الرسل ونصب الاوصياء لا منع المانعين وظلم الظالمين ولذا ترى ان كثيرا من الانبياء
والاوصياء قد منعوا من تبليغ الاحكام كما هو هو ولا ينافي ما هو الواجب من اللطف على الله تعالى والا لم يكن كذلك وبما
ذكرناه يظهر الجواب عن الدليل الثاني من الادلة المتقدمة وقد اجيب عنه ايضا بوجوه احدها منع الصغرى فان
اللطف عند الشيخ اما عبارة عن اظهار الحق الواقعي بالنسبة الى كل فرد فرد من العباد سواء طابق المطلوب لا او عبارة
عن اظهار ما يقتضي المطلوب سواء طابق الواقع ام لا او عبارة عن اظهار الحق بالنسبة الى المجموع وان لم يطابق المطلوب او عبارة
عما هو اظهار الحق بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع بشرط المطلوب مع القول بعدم انفكاكه عن المطلوب او القول بامكانه

الانفكاك لا سبيل الى الاول لمنع كون اللطف ذلك وان سلم ذلك بان اذا لم يقل به احد والتنقض بوجود الاختلافات
الكثيرة بين المجتهدين اذ لو كان اظهار الحق بالنسبة الى كل واحد لازما لزم عليه اظهار الحق لكل واحد منهم وليس
فليس ولا الى الثاني لانا وان سلمنا ان اللطف هو ذلك الا انه لا ينفع الخصم لجواز ان يكون المصلحة في حق المجتهدين
غير المصلحة في حق غيرهم ولم يثبت بحجية الاجماع لغير المجتهدين ولا الى الثالث لمنع كون اللطف ذلك وعليك بالاثبات
ولا الى الرابع لانك اما ان تقول بعدم انفكاك المصلحة في زمن من الازمنة فنطالبك بالدليل او تقول بجواز الانفكاك
في زمان فلم لا يجوز ان يكون هذا الزمان هو الزمان الذي انفكت المصلحة عن الاظهار اقول انه يرجع ما ذكره الى
ما قدمناه من كون اللطف الواجب على الله تعالى هو ابلاغ الاحكام الواقعية لولا المنع من قبل المكلفين وادعاء ان
اظهار الحق المصلحة وعدمها لا مدخل له في مسئلة وجوب اللطف وثانيها منع كلية الكبرى اعني وجوب اللطف
مطلقا وبيانه ان اللطف على الشارع اما واجب وهو اظهار الحق فيما لا يستقل العقل فيه كالواجبات الشرعية النظرية
المحتاجة الى الاجتهاد واما مندوب وهو الاظهار فيما يستقل به العقل لان مع استقلال العقل يكون اظهار الحق
مندوبا لتاكيد ما استقل به العقل والاول ينقسم الى مطلق وهو اللطف الذي لا يؤثر فيه منع المانع بل انما وجب لمنع
المانع كبعث الانبياء فان بعثهم لطف واما واجب لدفع الموانع وقد حصل ان حبسه عليه السلام تارات وبعث الانبياء
والى مشروط وهو اللطف الذي يكون تحققه في الخارج مشروطا بفقد الموانع كظهور مولانا القائم عليه السلام واذا انقسم
اللطف الى هذين القسمين فلا يتم كبرى الخصم بكليتها اذ يحتمل ان يكون اظهار الحق بالنسبة الى غير المجتهدين واجبا مشروطا
فان قلت على ما ذكرت يتجه ما ذكره العامة من جواز كون العصر خاليا عن المعصوم اذ كما يجوز ان يكون تصرف الامام عليه السلام
بتبليغ الاحكام مشروطا بعدم المانع كذلك يجوز ان يكون وجوده ايضا مشروطا بما شرط مفقود قلت وجود الحجة في زماننا
كبعث الانبياء لطف واجب مطلق ثم ظهوره لطف اخر واجب مشروط بفقدان المانع ونحوه تعالمون بان عدم الظهور
في هذا الزمان للمانع فان قلت فاي فائدة في وجوده بعد عدم امكان ظهوره في هذا الزمان قلت اصل وجوده كاف
في نظام العالم ومثله مثل الشمس تحت الغمام المترتب عليه ضوء العالم ونمو الاشجار والرياحين واستعداد المعادن اقول
اول من يظهر منه انقسام اللطف الى الواجب والمندوب هو الفاضل التوني في مسئلة الحسن والقبح وتبعه جماعة ممن
تاخر عنه منهم السيد الكاظمي في شرح الوافية استنادا الى كون مثل رؤية الامام عليه السلام في الطيف من جملة الالطاف
المندوبة لان من راه في منامه اشتاق في وجهه الى العبادة والاقدام على المندوبات ولو كان ارائه الامام عليه السلام في المنام
واجبا عليه تعالى لم يقع منه خلافه مع ذلك ونحوه امثال الالطاف المندوبة ولعل هذا ايضا هو المقصود مما ذكره المحقق
الثاني في جامعه من كون المندوبات الطافا في الواجبات وكيف كان فهو ضعيف لان اللطف ليس الا عبارة عن فعل
ما هو الاصلح بحال العبد وكونه مندوبا غير معقول ولذا ترى المتكلمين قد اطلقوا وجوب اللطف على الله تعالى من دون

تامل منهم في وجوبه عليه تعالى لاستقلال العقل بذلك كما لا يخفى واما ما تقدم من مثال الطيف فكونه لطفا فيه
معلوم اذ ما هو الاصلح بحال العباد في نظرنا ربما يتضمن مفسدة عظمى في الواقع فيخرج من كونه لطفا واما مسئلة تبيين
متقربات اللطف مشكل لاشتباهها كثيرا اذ ربما يكون بعض افراده واضحا بحيث لا يشتبه على احد مثل بعث الانبياء ونصب
الاوصياء ولكن لا يمكن منه الحكم بكون كل ما هو الاصلح بحال العباد في انظارنا لطفا وثالثها انا لو قلنا بلزوم اللطف بالنسبة
الى المجتهدين لزم خلاف اللطف بالنسبة الى اللاحقين اذ لزوم اتفاق اللاحقين بحكم المجتهدين لا يجامع الابتداء الاظهار لكونه حقا
والاظهار انما يجوز دليلا تاما على كون المجمع عليه هو الحق او دليل تام شامل له او ملاحظة قاعدة اللطف والاول ان خلاف
المفروض والثالث لا ينفع لان ما يحصل بسبب الاظهار الحق لا ينفع يكون ظاهرا في السببية فيرجع منه الانظار ونحو ذلك ان
احدا من العلماء لم يتفطن بكون اللطف سبب الاظهار الحق ولم يحصل مثل الاظهار مع ما ذكره ان يرتكب الحكيم خلاف
اللطف لكون حمل هذا الامر الخفي سببا لاظهار الحق والاكتفاء به قبيح منه تعالى ورابعها انه يكفي في اللطف القاء
الخلاف بينهم اذ يظهر الامام عليه السلام ولو على وجه لا يعرف كونه اماما فيظهر القول بالخلاف لئلا يكون قول معلوم النسب
بل يكفي وجود رواية ما يرده واجيب عنه بان الوجه الاول لا يوافق طريق الشيخ من ردع الامة وردهم الى الحق لعدم
حصول الردع بذلك غالبا لانهم ربما لا يعتنون بقول واحد مجهول والثاني خارج عن محل الفرض اذ الكلام انما هو فيما لا
يوجد مخالف من الامة والثالث راجع الى احد الوجهين السابقين لان الرواية الموجودة ان كانت بحيث تنهض حجة في الكل
عند الكل او عند من عثر عليها فهي حينئذ قطعية في خلاف ما اتفقوا عليه وقد اعتبر الشيخ عدمها في تسوغ كون رواية منها
ما تكون قطعية ولو في الظاهر كما ابتناه عليه طريقته فيخرج من محل الفرض وان لم تنهض حجة في الظاهر لم يجد وجودها في
دفع ما ابطله الشيخ سببا لوجوب الظهور واما الثالث اعني الاخبار فقد يقال لولا انه قد يمنع تواتر هذه الاخبار فلا تنهض
لاثبات المدعى وثانيا انه وجوب الردع من الباطل على الامام عليه السلام بمقتضى الاخبار المذكورة انما هو مشروط كسائر
التكاليف بالتمكن العادي والشرط مفقود في زمان الغيبة والا لظهر الامام عليه السلام وانتصب بوجوده الشريف وثالثا
ان الظاهر كما افاده في الفصول ان المقصود من الاخبار المذكورة الدلالة على وجود حجة في كل زمان لكي يزيد فيما نقصوا و
ينقص ما زادوا وهو بساحة الامة متعد بوجود المانع من ظهوره بالاشارات المعنوية والتصرفات السرية على الرسول
الى المهمات الشرعية التي يفضي اكثرها الى الخروج عن الايمان او نقصان درجة صاحبه فيكون كما اشار اليه قوله عليه السلام فان
اثره في قلوب المؤمنين مثبتة وقد يقرر واحد من الاخبار انهم ينتفعون بالحجة القائم عليه السلام في غيبته كما ينتفع بالشمس
اذا سترها السحاب وقد يستدل ايضا على حجية الاجماع الذي ادعاه الشيخ على نحو ما عرفت بتقرير الامام عليه السلام لكون عدم
منعه عليه السلام ما اتفقوا عليه تقريرا لهم على ذلك وفيه ان حجية تقرير الامام عليه السلام مشروطة بشرائط كلها غير معلوم الثبوت
في المقام منها اطلاع الامام عليه السلام بحسب المتعارف ومنها تمكنه من الردع بحسب المتعارف ومنها عدم وجود طريق شرعي

عند الفاضل والاول غير ثابت والثاني معلوم الانتفاء لان علم الامام عليه السلام لم يتمكن من اظهاره لمن يظهر له حتى في جانب الغيب
كذلك الثالث اذ لا ريب في كون فتوى كل واحد منهم عن دليل معتبر على حسب زعمه ثم انه قد نقل عن الشيخ هنا طريقة اخرى
في الاجماع وهي كونه قد طلب الاكثر الامر والدليل على حقيته اذا لم يكن هناك دليل قطعي على قول المخالف واشار اليه في موضع اخر حيث
نقل التخيير الاستمراري في المسألة كما اذا كان احد القولين هو الوجوب والاخر هو الحرمة متمسكا بقاعدة اللطف وقد مضى
الجميع ما تقدم دليلا وجوابا انه مستلزم لحجية الشهرة بل كونها دليلا قطعيا وهو كما ترى ونقل ايضا طريقة ثالثة وهي
انه اذا وجد قول بين العلماء ولم يظهر مخالف في المسألة فهو دليل على حقيته لقاعدة اللطف وانت خبير بان هذه الطريقة
افسد من سابقتها لاستلزامها حجية عدم ظهور الخلاف الذي هو ادون مرتبة من الشهرة بل كونه دليلا قطعيا بل ليست
هذه كسابقتيها بل الطريقة الاولى ايضا اجماعا في الاصطلاح كما تقدم سابقا وقد صرح به بعضهم وادعى كون الاجماع
على طريقة لا معتبر بالاجماع المصطلح كما لا يخفى ونقل ايضا طريقة رابعة وهي انه اذا اختلفت الامة على قولين ولم
يكن دليل معتبر على صحة احدهما او فساده فالحكم التخيير الاستمراري في المسألة كما اذا ذهب بعضهم الى وجوب الجمعة
عينا والباقون الى وجوب الظهر كذلك يحكم بالتخيير لان الحاصل من اتفاقهم ليس الا التخيير المشتمل للحكم بالتخيير في نفسه وكون
القول بالتخيير مخالفا لقاعدة اللطف لخروجه عن القولين واجاب عنه بمنع كون الحكم بالتخيير مخالفا لقاعدة اللطف لان انتفاء
ذلك بمكان العمل بالفتوى مخالفا للواقع وليس المقام كذلك اذ مع فرض كون الحكم في الواقع هو التخيير فاتفاقهم على خلاف بعضهم
بعضهم باحد طرفيه تعيينا وبعض اخر بالاخر كذلك انما يستلزم المخالفة بحسب القول والالتزام بالشيء دون العمل ...
عليها مضافا الى ما يجيء في محله من عدم لزوم المخالفة العملية في المقام لابتنائه على الحكم بالتخيير لم يتعدد الا في تعيين
الطرف الاخر لاعمالا لدلالة العقل بتعيين احد الطرفين لو تعدد الطرف المتعين سقط التكليف رأسا وهو مستلزم
للمخالفة بحسب العمل للحكم التخييري لا عما تقصد وانضح ومعنى ذكر سيدنا الاستاد دام ظله ان هذه الطرق المنقولة من الشيخ
لعلهم قد استفادوها من ملاحظة مجموع كلمات الشيخ في المسألة فلاحظ ولا تغفل ثم انه على تقدير تمامية الطريقة
الاولى بقاعدة اللطف لا بد لها من شروط كما افاده صاحب الفصول قال لا بد على الشيخ ان يشترط في قطعية الاجماع
بعد اشتراط عدم وجود دليل قطعي على الخلاف امورا منها ان يكون ذلك الدليل القطعي قد بلغ المتفقين كلا او
بعضا فلو قد وجد دليل قطعي وخفي على المتفقين لم يكن منافيا من ظهور الامام عليه السلام على ما يقتضيه طريقته ومنها
مضي زمان يمكن ظهور المعصوم فيه بعد انعقاد الاجماع اذ لا حجية في الاجماع قبله لعدم العلم بموافقة المعصوم ومنها
ان يعلم بقاء المتفقين على اراءهم في تلك المدة فلو احتمل رجوعهم او رجوع بعضهم لم يحصل القطع بموافقة المعصوم
لهم وان قطع بعدم ظهوره على خلافهم ومنها ان يعلم بعدم حدوث قول بالخلاف في تلك المدة اذ مع تجويز ذلك
لا يقطع بقول المعصوم لجواز ان لا يكون اتفاقهم في الواقع لا ينطبق لتحقق الخلاف قبل تمكن من التظهير ...

الطريقة الثانية
الطريقة الثالثة
الطريقة الرابعة

ثم في الاتفاقين الاخيرين بالاصل لكن يكون الاجماع معه ظنيا لا قطعيا ثم قال والمختار على طريقة الشيخ امور منها انه
اذا قال بعض الاصحاب واحد كان او اكثر بقول لمستند اجتهادي وتحققت هناك الشرائط المعتبرة ثم انكشف له فساد المستند
المذكور لزمه وجوب البناء على الحكم السابق والقطع بحسب الواقع وان لم يكن مفاد الدليل السابق الا الظن به او بحجيته
في الظاهر اذ فساد الدليل لا يوجب فساد الدعوى والامر الاخير لازم على تقدير علم انكشاف فساد الدليل ايضا ومنها
وجوب حفظ اقوال علماء العصر وحصرها وضبطها كحفظ الاخبار سوا الدليل القطعي من الاضمحلال والانعدام ومنها
عدم جواز الحكم والفتوى حينئذ امكان البحث والاطلاع على اراء علماء العصر الا بعد البحث والاطلاع لئلا يخالف الدليل القطعي
او يعدل مع التمكن منه الى الظني ولان ذلك من جملة الادلة فلا بد من الفحص عنه كما يجب عن غيره ولا اختفاء في الالتزام بهذه
اللوازم لا يخلو من بعد بعد تسليم اصل الطريق انتهى وما ذكره قدس سره حسن ومنها الطريقة المنسوبة الى
معظم المتأخرين وهي طريقة الحدس بان يحدس على سبيل القطع من اتفاق جماعة من العلماء برضا الامام عليه السلام بما اتفقوا عليه
ولا يشترط فيها عدم وجود المخالف في المسألة كما كان يشترط على طريقة القدماء والشيخ والاجماع على هذه الطريقة طريق
علمي الى الواقع وتوضيح ذلك انه اذا افتى واحد او اثنان بحكم يحصل من فتويهما الظن بالواقع فاذا انضم الى ذلك فتوى ثالث
يتقوى هذا الظن واذا انضم الى هذه الثلاثة فتوى رابع وخامس وسادس وهكذا يتقوى هذا الظن غاية القوة سيما
اذا لوحظ اتفاق جماعة كثيرة مع اختلاف مشاربهم وانهم لا يعملون الا بدليل معتبر وصل اليهم ولا سيما اذا لم يوجد
في المسألة دليل اصلا او وجد وكان غير معتبر خصوصا اذا وجد على خلاف ما افتوا به خبر صحيح او اخبار صحاح فانه كاشف
ان وراء دليل الطرق المذكورة حجة اذ اطلعنا كشف عدم عمل العلماء به من خلل فيه فاذا لوحظ جميع ذلك يحصل القطع
برضا الامام عليه السلام بما افتوا به وما اورد عليه من عدم كون الاجماع على هذه الطريقة اجماعا مصطلحا لعدم اشتراط اتفاق جميع
علماء الامة على هذه الطريقة كما هو المعتبر في الاجماع المصطلح فيلزم عدم كون الادلة خمسة وهو خلاف المعهود فيما بينهم مدفوع
بان اعتبار الاجماع على هذه الطريقة انما هو باعتبار افادة القطع وكونه من جملة طرقه واسبابه ولا ريب في حجية القطع على
من اي سبب حصل ولا يلزم منه زيادة في الادلة لكون الحاكم بها هو العقل ثم يرد عليه منع صلاحية فتاوى العلماء للافادة
القطع بالواقع وكونها طريقا قطعيا اليه وذلك لان الاخبار الظنية التي يحصل من اجتماعها القطع بوقوع المخبر به مختلفة
لان الاخبار تارة يكون عن حس بان يخبر احد عن موت زيد بالمشاهدة وكذا اخر وثالث وهكذا واخرى عن امر عقلي كاخبار
الانبياء عن وحدانيته تعالى واخبار الحكماء مثلا عن قدم العالم او حدوثه وثالثة عن امر تعبدي مثلا كوجوب شيء وحرمته ولا ريب
في امكان حصول القطع من اخبار جماعة كثيرة في القسم الاول ومن هذا القبيل تواتر الاخبار ولا اشكال ايضا في امكان
حصوله في القسم الثاني فيما كان الاول لتوقفه ... في تحصيل القطع منه واما القسم الثالث فللمنع من افادته للقطع بالواقع
مجال اذ مع كون المخبرين شاكين فيما اخبروا به ومستندين في اخبارهم الى الدليل التعبدي الظاهري يحصل في مقام الشك والحيرة

كيف يمكن تحصيل القطع من اخبارهم بالواقع وان بلغوا في الكثرة ما بلغوا ولا ريب في كون فتاوى العلماء من قبيل ذلك
لابتناء اغلبها على العمل بالاصول التعبدية في الشرع او بناء العقلاء ومع فرض وجود رواية او روايات لو كانت قطعية السند
فلا ريب في عدم تمامية دلالتها الا بضميمة اصول تعبدية كاصالة عدم السقط والتحريف والسهو والنسيان من الراوي
واصالة عدم ورود ما يبين خلاف الواقع لتقية ونحوها واصالة عدم التقييد والتخصيص وقرينة المجاز وهكذا والادلة
اللفظية وان كانت بنفسها ظنية الا انها بعد انضمام الاصول التعبدية اليها تصير تعبدية لا محالة ودعوى حصول القطع
بمقتضيات هذه الاصول ولو في بعض الموارد سيما في امثال زماننا مجازفة مع ان الغالب عدم العلم بمستند فتاوى العلماء
وانما المنقول عنهم مجرد فتاويهم فلعل جميعهم او اكثرهم قد استندوا في الفتوى الى الاصول التعبدية مثل اصالة البراءة
وقاعدة الاشتغال او التخيير فكيف يمكن مع ذلك كله تحصيل القطع من فتاويهم بالواقع لا يقال الاجماع على هذه الطريقة
لا يزيد على الضروريات فكما يمكن القطع على وجه الضرورة كذلك فيما نحن فيه لانا نقول ان حصول القطع في الضروريات انما
هو للتسامع والتظافر المستند الى الحس لان علمنا على وجه الضرورة بوجوب الصلوات الخمس مثلا في شريعة محمد صلى الله
عليه وآله انما هو لما رأيناه من عمل الناس من الخواص والعوام واخبارهم عن ابائهم واجدادهم بوجوبها في هذه الشريعة
ووصول ذلك اليهم يدا بيد الى زمان النبي صلى الله عليه وآله بخلاف ما نحن فيه على ما عرفت ثم ان هذا كله على تقدير كون
مرادهم من كون الاجماع على طريقتهم دليلا قطعيا كون فتاوى العلماء كاشفة على سبيل القطع من نفس الواقع كما هو الظاهر (م)
وان ارادوا كونها كاشفة عن دليل قطعي مثل آية او خبر متواتر تام الدلالة فيتوجه المنع اليه ايضا واتضح لامثالهم
في مدارك الاحكام غاية الاختلاف لانحصار بعضهم كالسيد واضرابه على القطعيات وعمل بعض اخر بالخبر الصحيح الاعلائي
وثالث بالخبر الصحيح المشهوري وتعدى رابع الى الموثق وخامس الى الحسن وكذا ذهاب بعضهم الى حجية قياس الاولوية
وانكار بعض اخر له وكذا ذهاب جماعة الى حجية جملة من المفاهيم وانكار الاخرين لها على امثالهم في ذلك ومع هذا الاختلاف
كيف ينكشف من اتفاقهم على فتوى كون مستنده قطعيا عندنا بحسب السند والدلالة وان ارادوا كون اتفاقهم كاشفا
من وجود دليل معتبر وان لم يكن قطعيا كما نقل سيدنا الاستاد دام ظله من الشيخ اسد الله التستري حيث قال ان حجية
الاجماع على اصطلاح المتأخرين بهذا الاعتبار فربما عدم الفرق في اعتبار الادلة بين العلم بالتفصيل والعلم بالاجمال
بحيث لو علمنا تفصيلا لقبلناه سندا او دلالة لا لاتفاق الاخر ايضا ممنوع لانه ان ثبت كون اتفاقهم مستندا الى الوقوف على
الاصول التعبدية والدلالات اللفظية بحيث لا يسري اليها احتمال الخلاف فيمكن ان ينكشف من اتفاقهم عن وجود
دليل تعبدي معتبر واما اذا لم نعلم ذلك كما هو الغالب بل الدائم في موارد الاجماعات المدعاة بل اذا احتمل استناد جميعهم
او بعضهم الى الاجتهاد في الادلة دلالة او ترجيحا او جمعا بينها فلا ريب في عدم تيسر الاستكشاف باتفاقهم (ح) على
سبيل القطع من وجود دليل معتبر في المسألة لاحتمال امكان المناقشة في ادلتهم سندا او دلالة لو عثرنا عليها هذا مع ان

الاستكشاف

الاستكشاف من دليل تعبدي لا يناسب تعبيرهم باعتبار الاجماع على النحو المتقدم من اتفاقهم على حكم مع اختلاف مشاربهم
وانظارهم ودلالة ايضاهم وتعبيراتهم وانهم لا يكون بشيء الا من دليل معتبر وهكذا من العبارات المناسبة لكشف
اتفاقهم من الحكم الواقعي ورضا المعصوم لان المناسب للكشف عن الدليل التعبدي ان يقال انهم لا يفتون الا
على ظواهر الادلة ومقتضيات الاصول التعبدية لا التعبير بما تقدم وكيف كان فقد اتضح مما قدمناه عدم صلاحية
اتفاقهم للكشف به عن نفس الواقع ولا عن دليل قطعي ولا ظني معتبر ثم توضيح ذلك ان الفقيه اذا دخل في المسألة
فهو انما يبحث عنها من جهات ثلاثة من حيث تحصيل الظن بالواقع بالفحص عن الادلة دلالة وجمعا وترجيحا فهو من
هذه الحيثية يسمى مجتهدا او مستفرغا وسعه في تحصيل الظن بالاحكام الواقعية واخرى من حيث التعبد بصدور الحكم
من الائمة عليهم السلام من دون نظر الى نفس الواقع فيقف على ظواهر الادلة اللفظية من دون اعمال النظر في جهات الدلالة
كما هو طريقة الاخباريين لان الفرق بين اجتهادهم واجتهاد الاصوليين واضح لكون غرض الاصولي هو الوصول الى نفس
الواقع وكون الاخذ بقول الامام عليه السلام من حيث كونه احد الطرق الى الواقع بخلاف الاخباري لان نظره الى التعبد بقول
الامام عليه السلام كما لا يخفى وثالثة من حيث اثبات الحكم في مقام الظاهر بالاصول التعبدية مثل اصالة البراءة والاشتغال
بعد العجز عن الوصول الى الادلة بعد الفحص عنها اذا عرفت هذا فاعلم انهم اذا اتفقوا على حكم فان فرض كون فتويهم من
حيث البحث من الجهة الثانية فلا ريب في عدم كشف اتفاقهم (ح) عن نفس الواقع لعدم استلزام الوقوف على ظواهر
الادلة من حيث التعبد بالصدور عن الامام عليه السلام كون ما اتفقوا عليه هو نفس الحكم الواقعي لكون العمل بظواهر الادلة
اللفظية موقوفا على ضم اصول تعبدية اليها من اصالة عدم التقية ونحوها مما يوجب صدور الكلام لبيان خلاف الواقع
واصالة عدم السهو والنسيان من الراوي واصالة عدم وقوع التحريف فيها واصالة عدم قرينة التخصيص والتقييد
وسائر انواع المجازات وهكذا ولا ريب ان مع ضم هذه الاصول التعبدية شرعا او بناء العقلاء لا يمكن الاستكشاف بهذه
الادلة من نفس الواقع لصيرورتها بعد ضمها اليها تعبدية ايضا وكذلك اذا كان فتويهم على ما اتفقوا عليه من حيث البحث
من الجهة الثالثة لكون العمل بالاصول مشروطا بالفحص عن الادلة وعدم وجدان دليل على الواقع ولا ريب في كون مثل
وجود الدليل منحصرا عند القدماء في الاصول الموجودة عندهم وعند المتأخرين في الكتب الاربعة وبعض كتب اخر ولا
ريب ان الفحص من هذه الاصول والكتب وعدم وجدان دليل على الواقع فيها لا يورث العلم ولا الظن بعدم الدليل
في الواقع وعدم صدور حكم الواقعة عن الامام عليه السلام لكون ما اندرس من اخبار الائمة عليهم السلام اكثر مما هو موجود في الكتب
فالعلم بعدم الدليل في هذه الكتب لا يوجب العلم بعدمه في الواقع كما ان الفحص من احد جوانب البادية لتحصيل الماء
مثلا وعدمه لا يوجب العلم بعدمه في جميع جوانبه واما اذا كان فتويهم بما اتفقوا عليه من حيث البحث من الجهة الاولى فمع
تسليم كون اتفاقهم من هذه الجهة موجبا للعلم بحقية ما اتفقوا عليه في الواقع لا ريب ان ذلك لا يوجب العلم بوجود دليل

قطعي او ظني معتبر عندهم بحيث لو عثرنا عليه لكان قطعيا او ظنيا بظن معتبر عندنا الّا بقاء احتمال امكان المناقشة
فيه سندا او دلالة بعد العثور عليه ومع قيام هذا الاحتمال لا يمكن القطع بوجود الدليل المذكور هذا كله اذا علم جهة
بحثهم في اجتهادهم من الجهات المذكورة واما اذا لم يعلم ذلك او احتمل اختلاف المفتين في تلك الجهات بان احتمل
كون فتوى بعضهم مبنية على بعض الجهات وفتوى بعض آخر على جهة اخرى كما هو الغالب في موارد الاتفاقات فالحال
بعدم الاستكشاف من حقيقة ما اتفقوا عليه او من وجود دليل قطعي او ظني معتبر نعم ربما يتفق من اتفاق العلماء
على حكم مع وجود دليل معتبر على خلافه كالخبر الصحيح مثلا الا اخبار صحاح بخلاف في هذا الخبر من جهة اعراضهم عنه او رجوع
دليل معتبر عندهم بل هذا الوجه يأتي في الشهرة بحسب الفتوى ايضا الا اذا كان فتوى المشهور مع وجود دليل معتبر
على خلافها وهو يعرف وسمع منهم ثم يختص ذلك باتفاق القدماء او شهرتهم لقرب زمانهم من عصر الائمة عليهم السلم
وتكاثر قرائن الاخبار عندهم فاعراضهم عن خبر صحيح ظاهر الدلالة يكشف عن وجود قرينة عندهم صارفة لهذا الظاهر
عن ظاهره واما اعراض المتأخرين فلا اعتداد به لان الغالب كون اعراضهم من جهة المناقشة في الدلالة او الترجيح و
الجمع بين الاخبار وهذه الوجوه غير جارية في اعتبار الخبر عند من يرى تمامية دلالته وترجيحه على معارضه فان قلت
كيف تنكر العلم بالاجماع الكاشف عن رضا المعصوم عليه السلم على طريقة المتأخرين وليس هذا الا انكارا للوجدان فانا
نعلم بالوجدان كون كثير من المسائل اجماعيا كما اشار اليه المحقق الذي لا نرتضي اختيار امكان تحصيل العلم بالاجماع على طريقة
المتأخرين حتى في امثال زماننا اوجده على نفسه بان امثال ذلك لا يكون الان من ضروريات الدين او المذهب ولا دخل
لذلك في الاجماع فالجواب بانك ان كنت من اهل الفقه المتتبع فلا يليق بك القول بذلك وان لم تكن من اهله فاستمع
لبعض الامثلة تهتدي الى الحق فنقول مثلا انه هل يعرف مجرد دلالة على نجاسة العذرة من الكلاب بل الآيات مقدار راس
ابرة من البول فهل يعرف ذلك العوام والنسوان والصبيان وهل يعلم ذلك العلماء الفحول من جهة الاخبار المتواترة
مع انه لم يرد فيه خبر واحد فضلا عن المتواتر بل دليله الاجماع بل تعاضد العلماء في جميع الاعصار والامصار على التعدد فقط
المذكور على ذلك من حيث لا يشعر بل لا يتم مسئلة من المسائل الفقهية من الكتاب والسنة الا بانضمام الاجماع اليه سيما
كان او مركبا فانظر اليهم يستدلون على نجاسة البول والروث مما لا يؤكل لحمه بقوله عليه السلم اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه
مع ان ذلك ليس مدلولا مطابقيا للفظ ولا تضمنيا ولا التزاميا اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة والثوب غير البدن
وغيره من الملاقيات المأكولات والمشروبات وغيرها وكذلك البول غير الروث الى غير ذلك من الخلافات فليس فهم النجاسة
الشرعية منه الا من جهة اجماعهم على ان العلة في هذا الحكم هو النجاسة وليس من باب التعبد وانه لا فرق بين الثوب و
الجسد ولا البول والروث وكذا غير هذا من الخلافات وكذا في مسئلة نجاسة الماء القليل كل من يستدل على التنجيس يستدل
ببعض الاخبار الخاصة ببعض النجاسات وبعض المياه الخاصة كالكلب والماء الذي ولغ فيه في الاناء وكل من يستدل على

الطهارة

الطهارة يستدل ببعض اخر مختص ببعض النجاسات وبعض المياه كالجرة والبيت والقربة من الماء مع ان في الخبر الاول
فهم النجاسة من الامر بالصب والنهي عن الوضوء ومن الثاني من جهة الامر بالتوضي ولا ريب ان الصب لا يدل على
النجاسة وكذا النهي عن التوضي ومع ذلك لم يفصلوا في العمل بالروايتين ولم يفرقوا على ما هو الواقع عدم التفارق بينهما
وليس ذلك الا للاجماع المركب وعدم القول بالفرق بين المسئلتين وليت شعري من ينكر حجية الاجماع او امكان وقوعه
او العلم به باي شيء يعتمد في هذه المسائل انتهى كلامه رفع مقامه قلت انا لا انكر امكان العلم بالاجماع واما بعض
حصول العلم برضا الامام عليه السلم من فتاوى العلماء ولو بتقيته قرائن اخر بل نمنع امكان تحصيل العلم به من مجرد انضمام
الفتاوى كما هو ظاهر المحقق المذكور في تقريره الاجماع على طريقة المتأخرين وتوضيح ذلك ان الضروريات مختلفة اذ
من الامور الضرورية ما هو ضروري حتى عند العوام كضروريات الدين والمذهب ومنها ما هو ضروري عند طائفة كالفقهاء
لبلوغ المسائل عندهم في الوضوح الى حد الضرورة من جهة فتوى الفقهاء بها جازمين بها وارسالهم لها ارسال المسلمات
ونسبة جماعة منهم لها الى القطع بها ونسبة الاصحاب وعدم نقل احد منهم الخلاف في المسئلة مع جريان عادة كثير منهم على
نقل الاقوال النادرة ونحو ذلك مما يوجب القطع بحقية الحكم بل كثيرا ما يصل الى حد الضرورة والبداهة عندهم وان لم
يعرفها العوام لان مثل صاحب المدارك لو قطع بحكم يحصل منه الظن القوي بحقيته فكيف اذا انضم اليه فتوى مثله وبعض
اخر ممن تقدم ولكن هذا القطع الضروري ليس بحاصل من مجرد الفتاوى بعد ضم بعضها الى بعض بل بعد ملاحظة الاخبار
المذكورة بل هذا القطع الضروري لا دخل له في مسئلة الاجماع بل هو شبيه بسائر الضروريات ولا الاجماع فيهما في التعدي
من الموارد المشار اليها في السؤال الى غيرها على كون ذلك لاجل كون ذلك اجماعيا بل تمسكوا بالنصوص الخاصة فتعدوا
بها من موارده الى غيرها فامثال ذلك من ضروريات الفقهاء لا دخل لها في الاجماع ثم ان هنا طريقة اخرى في الاجماع
يستكشف بها عن رضا المعصوم عليه السلم وهي الاستدلال بالاتفاق العملي على امضاء الامام عليه السلم ويعبر عنه بالسيرة غالبا
وبالاجماع العملي احيانا كما يظهر الاستدلال بهذه الطريقة عن صاحب الرياض في مسئلة صحة معاملة الصبي اذا كانت
بمنزلة الآلة لا لاهلية التصرف وكذا قد تمسكوا بها في مسئلة المعاطاة وحاصلها الاستكشاف باستمرار عمل الناس
على شيء بحيث ينتهي الى زمان المعصوم عليه السلم عن رضاه بالسيرة عليه والاستكشاف بذلك عن رأيه ورضاه تارة بمجرد
استمرار عمل الناس ناشئة من دون معرفة بكيفية عمل العلماء من حيث المخالفة والموافقة واخرى مع ضم علمهم اليه كما اذا
علم استمرار علمهم على طبق عمل العوام واما ما اورد على هذه الطريقة بانه مع استمرار عمل الناس ان علم كون فتاوى العلماء
موافقة لعملهم فهو اجماع قولي فلا اعتبار بهذا الاجماع دون السيرة وان كانت مخالفة لهم فلا اعتداد بها اذا استنادها
انما هو لاجل تقرير الامام عليه السلم لعملهم وعدم ردعهم منه وفتاوى العلماء بالخلاف لا تكاد في الردع فتدفع بمنع كفاية
فتاوى العلماء على خلاف عمل الناس في الردع والا لانسد باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا كان وجه التمرد

كافيا فى ذلك لا يجب على العلماء ولا على المؤمنين امر العاصين بالمعروف ونهيهم من المنكر بل لا يجب على الامام عليه السلم
ايضا ذلك لوجود الاحكام فى الكتاب والسنة ولا ريب ان كفاية عمومات الكتاب والسنة او فتاوى العلماء فى هذا
الباب ضرورى البطلان بل لا بد مع ذلك من الردع والزجر لمن لم يرتدعوا بمجرد الامر والنهى بل نقول لو تحقق استمرار
عمل الناس على امر الى زمان المعصوم عليه السلم وفرض وجود فتاوى كثير من العلماء او اكثرهم بل جميعهم بحيث لا يعلم دخول
المعصوم فيهم لم يعتد بهذه الفتاوى وكان المتبع هى السيرة القطعية المذكورة الكاشفة عن رضا المعصوم عليه السلم
اذ لا ريب فى عدم الاعتداد بالفتاوى مع مخالفتها لرضا الامام عليه السلم المنكشف على سبيل القطع فهذه احدى الطرق
السابقة فى الاستكشاف عن رضا المعصوم عليه السلم ثم متى صلحها وامر نعمر بانها فى غاية الاشكال لكثرة ما شرطنا فيها
لا يكاد امرانها فى غالب الموارد ومنها امر لاستمرار عمل الناس الى عصر الائمة ومنها اثبات اطلاع الامام عليه السلم على
علمهم على سبيل التعارف لا بعلم الامامة ومنها عدم ردعه عليه السلام ومنها اثبات اتحاد جهة عمل المعاصرين للائمة عليهم السلم
مع جهة عمل المتاخرين منهم لعدم امكان الاستكشاف عن رضا المعصوم بهذا العمل مع فرض اختلاف جهة عملهم كما انه
ان انقطع جاهدا عدم الامام عليه السلم الى امرية لا يكن مجرد ذلك الحكم بجواز تقليد غيرهم ايضا اليها لاحتمال كونها ناشية منهم
وانما الامر ورد جهة ثالث قام مقام جهة رابع وهكذا لكنا انه لا بد هنا فى الحكم بجواز تقليدهم اليها من اثبات كونه متصفا
باحد شاور من الناظرين اليها كلما فيها من تبين ومنها اثبات عدم ثبوت طريق شرعى للعاملين كالتقليد ونحوه لعدم
وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فى موارد الطرق الظاهرية فلا ريب ان احراز الشروط المذكورة باجمعها
فى الموارد التى تسكنوا فيها بالسيرة فى غاية الاشكال والصعوبة ولكن على فرض احرازها لا ريب فى اعتبارها لما فى
افادتها القطع برضا المعصوم عليه السلم ومنها طريقة اخرى ايضا للاستكشاف بها عن رضا المعصوم واول من اشار اليها
فيما اعلم هو سيد المحققين واشار اليها فى القوانين وهى طريقة التابعية والمتبوعية وحاصلها ان يستكشف من راى
الامام عليه السلم من حيث كونه مطاعا ومتبوعا باتفاق جماعة من العلماء من حيث كونهم تابعين له فيها دون الامن رايه
فكما انه لو فرض ان فقيها له تلامذة ثقات عدول لا يرون الا عن راى فقيههم ولا يعتمدون الامن معتقده ثم انا
اجتمعوا على فتوى من دون ان يسندوها الى فقيههم ولم يعلم مخالف لاحد منهم فيمكن العلم بذلك بانه راى فقيههم
كذلك يمكن العلم بفتوى جمع كثير من اصحاب الصادق عليه السلم من قبيل زرارة بن اعين ومحمد بن مسلم وليث المرادى وبريد
معوية العجلى والفضيل بن يسار من الفضلاء الثقات العدول وامثالهم من دون ظهور مخالف منهم ان ذلك فتوى
امامهم ومعتقده وهذه الطريقة ايضا مما لا يمكن انكارها الا انها مخصوصة باصحاب الائمة عليهم السلم والموجودين فى
زمان المعصوم لانهم هم الذين لا يعتمدون الا على راى الامام عليه السلم دون زمن الغيبة لكون بناء العلماء فى امثال هذا
الزمان على الاجتهاد على اختلاف انظارهم فى فهم الادلة والعمل بالاستنباطات وهذه الطريقة مخالفة لطريقة المتاخرين

ما تقدم

على ما تقدم وان ادعى اتحادهما كلام الفاضل الذى كما لا يخفى وهنا طريقة اخرى ايضا اشار اليها غواص بحار العلوم فى
فوايده قال اذا وردنا بحصول العلم بعض حملة الاسرار من العلماء الابرار العلم بقول الامام عليه السلم بعينه على وجه لا ينافى الرفية
فى هذه الغيبة فلا يسعه التصريح بنسبة القول اليه فيبرزه فى صورة الاجماع جمعا بين اظهار الحق والنهى عن اذاعة
مثله بقول مطلق وفيه منع ثبوت هذه الطريقة لا بمعنى عدم امكان الوصول الى حضرة الامام عليه السلم فى زمان الغيبة لان
من الناس بحسب العناية الربانية بل بمعنى منع وجوب اظهار الحق ح لان ذلك انما هو فيما كان هنا طريق متعارف لاظهار
الحق ولا ريب ان اظهاره فى صورة الاجماع ليس من الطرق المتعارفة حتى يجب جمعا بينه وبين النهى عن اذاعة مثل ذلك
وهنا طريقة اخرى لغير الاجماع فى الاستكشاف عن قول المعصوم عليه السلم او رضاه وهى ما ذكره بعض الاجلة من ان يستكشف ذلك
من ملاحظة الاخبار المتعددة المتراكمة على حكم لانها اذا وجدت فى الكتب المعتبرة التى كانت مرجعا للشيعة ومعولا عليها
فى احكام الشريعة ولم يظهر لها رادا او طعنا فيها فلا نادر علم من ذلك قبولهم لها واتفاقهم عليها او الاتفاق غير النادر
على وجه يحصل القطع او الظن المعتبر برأى المعصوم ويختلف ذلك باختلاف المدارك من حيث ظهورها وقد يتقوى
بوجود معاضد لها من غيرها وربما يكتفى مع عدم وجود المعارض بوجود خبر واحد لها لا لاعدم الرد على قبولها وحاصل هذه
الطريقة هو الحدس من وجود الروايات المذكورة او رواية واحدة مع عدم الرد لها او مع وجود راد شاذ من اتفاق
العلماء على العمل بها وهو يستكشف على سبيل القطع او الظن المعتبر من قول المعصوم عليه السلم او رضاه على عكس بعض وجوه
اجماع المتاخرين وهذه الطريقة ربما يظهر من جماعة قال المحقق فى العزية فى رواية ان الاعمال بالنيات انه قد ذكرها جماعة
من اصحابنا ولم اعرف من نقلها ثم من ردها وطعن فيها فجرى مجرى الاخبار المقبولة ونحوه ما ذكره الشهيد فى الذكرى فى
باب قضاء الصلوات قال وروى زرارة فى الصحيح عن ابى جعفر عليه السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا دخل وقت صلوة
مكتوبة فلا صلوة نافلة حتى يبدأ بالمكتوبة قال فقدمت الكوفة فاخبرت الحكم بن عتيبة واصحابه فقبلوا ذلك منى فلما كان
فى القابل لقيت ابا جعفر عليه السلم فحدثنى ان رسول الله صلى الله عليه وآله عرس فى بعض اسفاره فقال من يكلؤنا فقال بلال
انا فنام بلال وناموا حتى طلعت الشمس فقال يا بلال ما ارقدك فقال يا رسول الله اخذ بنفسى الذى اخذ بانفاسكم
فقال رسول الله صلى الله عليه وآله قوموا فتحولوا عن مكانكم الذى اصابكم فيه الغفلة فقال يا بلال اذن فاذن فصلى
رسول الله صلى الله عليه وآله ركعتى الفجر وامر اصحابه فصلوا ركعتى الفجر ثم قام فصلى بهم الصبح ثم قال من نسى شيئا من
الصلوة فليصلها اذا ذكرها فان الله عز وجل يقول اقم الصلوة لذكرى قال وفيه فوايد ثم عد جملة من فوايده فقال ومنها
ما تقدم من ان الله تعالى انام نبيه لتعليم امته ولئلا يعير بعض الامة بذلك ولم اقف على راد لهذا الخبر من حيث توهم القدح
فى العصمة به انتهى وفيه دلالة على كون عدم الرد دليلا على القبول وقال الشيخ فى العدة مما لخصناه ان الخبر العارى من
القراين التى منها حكم العقل قبل الشرع ان كان فيما تضمنه ما يدل على خلافه من كتاب او سنة او اجماع وجب طرحه

ما تضمنته ليس هناك دليل على العمل بخلافه ولا نعرف فتوى الطائفة فيه نظير فان كان هناك خبر اخر يعارضه مما يجري
مجراه وجب ترجيح احدهما على الاخر بالمرجحات وان لم يكن هناك خبر اخر يخالفه وجب العمل به لان ذلك اجماع منهم على
نقله واذا اجمعوا على نقله وليس هناك دليل على العمل بخلافه فينبغي ان يكون العمل به مقطوعا به ونحوه في اول الاستبصار
والتهذيب وقال في الخلاف في كتاب الحج اذا كان لولده مال روى اصحابنا انه يجب عليه الحج ويأخذ منه قدر كفايته ويحج
به وليس للابن الامتناع منه وخالف في ذلك جميع الفقهاء ودليلنا الاخبار المروية في هذا المعنى من جهة الخاصة و
ليس فيها ما يخالفها فدل على اجماعهم على ذلك وذكر الشهيد في الذكرى في توجيه ما ادعاه الشيخ والمرتضى وغيرهما من الاجماع في
مسائل كثيرة مع ظهور الخلاف في بعضها حتى من الناقل نفسه وجوها منها انهم يريدون بالاجماع الاجماع على
رواية الحكم بعين تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة عليهم السلام وكانّ اكثره مما نقلناه من الشيخ او من غيره ممن يوافقه
في المعنى اما لجهة التوجيه الذي ذكرناه بل كان من خلاف الظاهر ومثل ما يظهر منهم ان الاصحاب حيث رووا ما في كتب
الاخبار المروية المعتمدة من رواتها ونقلوها اجمعوا على العمل بخبر الواحد الذي وجد فيها ولم يعارضه ما هو اقوى منه على
اما اذا كان ما روي بعد الائمة وكانت عادتهم جارية على التصريح بما لم يعتقدوه ويظهر منهم الاجماع على العمل به وعدم
ان لم يكن مجمعا عليه بطريق القطع كما هو الغرض الآن بل يجمع عليه بطريق النقل الكاشف عنه والجواب ان علم الرجال ليس
علامة للقبول كما هو المشاهد بالنسبة الى المتخلفين والساكت ومنع التسليم فغايته الامر كون قبولهم لاجل عدم وجدان
المعارض وعدم وجدانهم له لا يدل على عدم وجوده في الواقع كيف والاخبار متفرقة في الاصول والمتتبع ربما يعلم
يطلعوا عليه كما اتفق لكثير من تأخر بالنسبة الى من سبقه لا يكون كذلك مشتبهة فغايته ما يدل عليه عدم ردهم هو قبولهم للرواية
لاجل عدم وجدان المعارض فكيف يستكشف بذلك على سبيل القطع من قول المعصوم او رضاه بل غاية الامر انه يستكشف
بذلك من وجود دليل معتبر كما لا يخفى هذا حال القدماء واما المتأخرون فحالهم اوضح ولقد افاد المجلسي ره في مرآت
العقول حيث استغرب قول الكليني بعدم التمكن في زمانه من تمييز المجمع عليه من غيره عند اختلاف الاخبار الآن انه
وقد وقال ما معناه ان الاطلاع على المجمع عليه بحسب الشهرة في الازمنة السابقة متعذر واما المجمع عليه بحسب النقل
فالاطلاع عليه متعسر وهنا طريقة اخرى ايضا للاجماع وهو ان يعلم اقوال العلماء وانفاقهم الكاشف من رأي الامام عليه السلام
بواسطة القواعد المقررة وتحصيله كما ذكر في الفوائد ان يستكشف قول المعصوم او رأيه من تتبع اقوال العلماء في الاصول
والفروع وان لم ينص جميعهم على الحكم المنصوص وتقريبه انه اذا ثبت عندنا قيام اجماعهم مثلا على حجية ظواهر الكتاب و
ظواهر السنة وعلى كون الامر في الشرع او في اللغة ايضا حقيقة في الوجوب وكون الفاظ العموم حقيقة فيه كذلك وكون
الاصل في الاستعمال الحقيقة الى غير ذلك من القواعد المقررة المتفق عليها او المبينة في نظر الفقيه على ما يكون كذلك ولو
بوسائط غير يقينية ثم وجد في الكتاب او السنة المجمع على حجيتها على نحو ما ذكر امرا بشيء او لفظا عاما متعلقا بحكم مثلا او غيره

طريقة اخرى للاجماع

بعد النقض

بعد النقض ما يعيرونها من ظاهرها ووقع كلام في وجوب ذلك الشيء او في حكم بعض افراد ذلك العام فيمكن في مقام
الاستدلال في مقام نقل الاقوال ان يستند في ذلك الى الاجماع ويثبت به كون الاجماع المنعقد على القاعدة التي هي
الاصل اجماعا في المسئلة على افرادها التي هي فروعها وعلى هذه الطريقة يبتني قولهم ظاهر الاصحاب او مقتضى المذهب او
ظاهر المذهب او نحو ذلك على ما قيل وقد شاع اعتبار هذا الوجه واستعماله في الفروع واصول الدين بين قدماء الاصحاب
اما الاصول فمنها ما حكاه الشيخ ابو طالب الطبرسي في الاحتجاج عن مؤمن الطاق في بحث جرى بينه وبين بعض
المخالفين اذ قال له ما حملك على ان جعلت الميت من امامة علي عليه السلام قال قوله تعالى فضل الله المجاهدين على القاعدين ووجدنا عليا عليه السلام مجاهدا
السبعة في القران في قوله عز وجل الصابرين في البأساء والضراء وحين البأس حين في الحرب واولئك الذين صدقوا ووقع
الاجماع من الامة بان عليا عليه السلام اولى بهذا الامر من غيره لانه لم يفر من زحف قط كما فر غيره في غير موضع فقال انك صدقت
ومنها ما حكاه المفيد في الفصول عن الفضل بن شاذان انه قيل له ما الدليل على امامة امير المؤمنين عليه السلام فقال الدليل
على ذلك من كتاب الله سبحانه ومن سنة نبيه واجماع المسلمين الى ان قال واما الاجماع فان امامته ثبت من جهته من وجوه منها
هذه الوجوه انهم قد اجمعوا جميعا على ان عليا عليه السلام قد كان اماما ولو يوما واحدا بعد النبي صلى الله عليه وآله ولم يختلف في
ذلك اصناف اهل الاسلام ثم اختلفوا فقالت طائفة كان اماما في وقت كذا دون كذا وقالت طائفة كان اماما بعد النبي
صلى الله عليه وآله في جميع اوقاته ولم يجتمع الامة على غيره انه كان اماما في الحقيقة طرفة عين والاجماع احق ان يتبع من الخلاف
ثم ذكر الاجماع بوجوه اخر كالاجماع على انه صالح للامامة والاجماع على انه كان بعد النبي صلى الله عليه وآله صاحب العدالة
واجتماع الولاية وقال ان الاجماع حق لا شبهة فيه والاختلاف لا حجة فيه والظاهر ان مقصوده دعوى الاجماع على امامة
علي عليه السلام بالفصل على الاستمرار بمجرد الاجماع على امامته في الجملة ولو يوما واحدا بعد النبي صلى الله عليه وآله بواسطة ما ذكره
الاجماع احق ان يتبع فيكون من قبيل دعوى الاجماع على اللازم بمجرد كون الملزوم اجماعيا ومنها ما ذكره الصدوق في
كمال الدين في الاستدلال بالاية اني جاعل في الارض خليفة وبآية وعلم آدم الاسماء كلها على امامة الائمة عليهم السلام حيث
قال اولهما ظاهر في نصب الخليفة واذا كان الامر كما شاهدنا كان الكلام نظما وفي النظم حجة ومنه يؤخذ وجه الاجماع لان الامة
محمد صلى الله عليه وآله ادلهم واشرهم وقال الله سبحانه انا علم آدم الاسماء كلها على ما قاله المخالفون فلا محالة اسماء الائمة
عليهم السلام ايضا داخلة في تلك الجملة فحصل ما قلنا باجماع الامة انتهى ومما يظهر من نظم الاية وسياقها يقتضي ان يكون ما
الاية مثال البيان ما سبق بعدها فلا يبعد ان يكون المراد بقوله تعالى وعلم آدم الاية هو تعليم الاسماء التي من
جملتها اسماء الائمة عليهم السلام ولكن من حيث كونهم خلفاء منصوبين من قبل الله تعالى واما الفروع فمنها ما ذكره المفيد
في الفصول حيث سئل عن الدليل على ان المطلقة ثلاثا في مجلس واحد يقع منها واحدة فقال الدلالة على ذلك من
كتاب الله وسنة النبي صلى الله عليه وآله واجماع المسلمين ثم استدل بظاهر قوله تعالى الطلاق مرتان وبين وجه دلالتها

ثم قال ان النبي صلى الله عليه وآله قال كل ما لم يكن على امرنا فهو رد وقال صلى الله عليه وآله ما وافق الكتاب فخذوه وما
لم يوافقه فاطرحوه وقد بينا ان المرة لا يكون مرتين وان الوحدة لا تكون ثلثا فاوجب السنة ابطال الطلاق الثلث
للكتاب والسنة فحصل الاجماع على ابطاله واستدل ابن ادريس ايضا في السرائر بحجية ذلك ومنها ما حكاه المحقق
في المسائل المصرية من المفيد والمرتضى في جواز ازالة النجاسة بغير الماء من المايعات فقال اما قول السائل كيف اضاف
السيد والمفيد ذلك الى مذهبنا ولا نص فيه فالجواب اما علم الهدى فانه ذكر في الخلاف انه اضاف ذلك الى مذهبنا
لان من اصلنا العمل بدليل الاصل ما لم يثبت الناقل وليس في الشرع ما يمنع من استعمال المايعات في الازالة ولا ما يوجبها
ونحن نعلم انه لا فرق بين الماء والخل بل ربما يتفق في الماء الجمع فكذا اح بدليل العقل واما المفيد فانه ادعى في مسائل
الخلاف ان ذلك مروي عن الائمة عليهم السلام انتهى ومنها ما ذكره المفيد كما هو الظاهر او المرتضى على استدلال في
رسالة نفي السهو والنسيان عن النبي صلى الله عليه وآله ثم قال والخبر المروي ايضا في نوم النبي صلى الله عليه وآله عن
صلوة الصبح من جنس الخبر عن سهوه في الصلوة وانه من اخبار الآحاد التي لا توجب علما ولا عملا ثم قال مع انه يتضمن
خلاف ما عليه عصابة الحق فانهم لا يختلفون في ان من فاته صلوة فريضة فعليه ان يقضيها اي وقت ذكرها من ليل
او نهار ما لم يكن الوقت مضيقا لصلوة فريضة حاضرة فاذا حرم ان يؤدي فريضة قد دخل وقتها ليقضي فريضة قد
فاته كان حظر النوافل عليه قبل قضاء ما فاته من الفريضة اولى انتهى وقد رد الخبر بمخالفته للاجماع على عدم جواز تقديم
النافلة على الفريضة الفائتة انتهى فهذا الاجماع من اجماع القدماء على النافلة في الفريضة الفائتة ومنها ما
ذكره الحلي في حكم صلوة القضاء المفروضة حيث ادعى في السرائر اجماع الاصحاب على فوريتها وعليه وجوب تقديمها
على الاداء في سعة وقته وبطلان الاداء اذا قدم عليها مع ان قبل حال التضيق ذلك الى رسالة المسماة بخلاصة
الاستدلال وقد بين وجه ما ادعاه من الاجماع على سبيل الاطلاق فقال المتبت على الامامية خلفا عن سلف وعصرا
بعد عصر واجمعت على العمل بعد لا ينبغي خلاف قد يسيره الخراسانيين فاد ابي بابويه والاشعريين كسعد بن عبد الله
صاحب كتاب الرحمة وسعد بن سعد ومحمد بن علي بن محبوب صاحب كتاب نوادر الحكمة والقميين اجمع كعلي بن ابراهيم
هاشم ومحمد بن الحسن بن الوليد عاملون بالاخبار المتضمنة للمضايقة لانهم ذكروا انه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته
وحفظه ومنهم ذكر ذلك في كتاب من لا يحضره الفقيه وخريط هذه الطائفة عميد رئيس الامام الشيخ ابو جعفر الطوسي
مودع احاديث المضايقة في كتبه مفت بها والمخالف اذا علم باسمه ونسبه لم يضر خلافه ومنها ما ذكره الحلي ايضا
في استحباب اذان العصر يوم الجمعة لمن صلى الظهر حيث نقل الخلاف في ذلك واستدل على استحبابه باجماع الامامية من جميع
من المسلمين على استحبابه لكل صلوة يومية مفروضة الا ما اخرج بالدليل والاجماع فيبقى ما عداه باقيا على الاصل ان
العمل تابع للعلم ومنها ما ذكره الشيخ في العدة والاستبصار وقد تقدم كلامه في العدة عند بيان الطريقة الثالثة

للاجماع فراجع وقال في اول الاستبصار ويجوز العمل به يعني بخبر الواحد الخالي عن القراين على شروط فاذا كان الخبر
لا يعارضه خبر اخر فان ذلك يجب العمل به لانه من الباب الذي عليه الاجماع في النقل الا ان تعرف فتاويهم بخلافه
فيترك لاجلها العمل به ثم ساق الكلام في المتعارضين الى ان قال واذا لم يكن العمل باحد من الخبرين الا بعد طرح الاخر
جملة لتضاده او بعد التاويل بينهما كان العامل ايضا مخيرا في العمل بايهما شاء من جهة التسليم ولا يكون العامل بهما
على هذا الوجه اذا اختلفا وعمل كل واحد منهما على خلاف ما عمل عليه الاخر مخطئا ولا متجاوزا حد الصواب اذ روي عنهم
عليهم السلام انهم قالوا اذا ورد عليكم حديثان ولا تجدون ما ترجحون به احدهما على الاخر بما ذكرنا كنتم مخيرين في العمل بهما
ولانه اذا ورد الخبران المتعارضان وليس بين الطائفة اجماع على صحة احد الخبرين ولا على ابطال الاخر فكانه اجماع على
صحة الخبرين واذا كان اجماعا على صحتهما كان العمل بهما جايزا سايغا انتهى ومنها ما ذكره الشيخ في الخلاف في حكم ما
اذا كان حكم الحاكم بشهادة شاهدين في القتل ثم بان فسقهما بعد القتل فضمنهما حيث حكم بكون الدية من بيت المال قال دليلنا
اجماع الفرقة فانهم رووا ان ما اخطأت القضاة من الاحكام فعلى بيت المال ومنها ما ذكره الشيخ ايضا في الخلاف
في حكم ما اذا كان حكم الحاكم بشهادة شاهدين في القتل ثم عدل الشاهدان فانه لم يكن لحاق الشهادة حيث حكم بقتل الشاهدين
مدعيا عليه الاجماع وعلله بانه نقل من فعل النبي صلى الله عليه وآله وعلي عليه السلام ومنها ما ذكره في الخلاف ايضا في من
اعتق عبدا فاشتبه بعد موته بين عبيده من الرجوع الى القرعة وادعى عليه الاجماع معللا بانها لكل امر مشتبه واذا
عرفت هذا فاعلم ان هذه الطريقة للاجماع ضعيفة جدا لانه ان اريد انه من الاجماع على القاعدة يستكشف من فتاوى
جميعهم في خصوص المورد المستكشف بها من فتوى الامام عليه السلام كما هو ظاهر الكلمات المتقدمة فهو في غاية الضعف
اذ الفتوى بالقاعدة لا يستلزم الفتوى بجميع مواردها ومن الحسن في رسالة القرعة قال الاتفاق على لفظ مطلق او عام
بمعنى ان الذي وقع فيه الكلام لا يقتضي الاجماع عليه لان المذهب لا يستفاد الا من المطابق للفظ ما لم يكن معلوما
من القصد لان الاجماع مأخوذ من قولهم اجمع على كذا اذا عزم عليه فلا يدخل في الاجماع على الحكم الا من علم منه القصد اليه
كما انا لا نعلم مذهب عشرة من الفقهاء الذين لم ينقل مذهبهم لدلالة عموم القرآن وان كانوا قائلين به انتهى وهو
على هذه الطريقة كما لا يخفى وان اريد الاجماع على القاعدة ليستلزم كونها دليلا قطعيا الى الواقع ولا يكشف من وجود
الاجماع فهي ايضا ممنوع بل غاية الامر ان يكون القاعدة مع كسائر القواعد المعتبرة فتارة تكون دليلا اجتهاديا واخرى
فقاهتيا وان اريد كون القاعدة بعد الاجماع دليلا ظاهريا معتبرا فهو مسلم الا انه لا يجدي لان الاجماع مع الالتفات
عن صيرورة القاعدة معتبرة في الظاهر كسائر القواعد المعتبرة فلا يكون مدعي الاجماع على خصوص المورد من الاجماع على القاعدة
وان اريد من الاستدلال بالاجماع على القاعدة على كون خصوص المورد اجماعيا بان بعض مقدمات المطلوب في تمام
الكلية والزام الخصم ليستتبع الحاصل الى الامر وان لم تكن هذه القاعدة تمام العلة في اثبات المطلوب وبعبارة اخرى

ان المستدل كان قد يقول في مقام الالزام ان مقتضى القاعدة المجمع عليها على وفق ما قلناه فلا خلاف في المسئلة حتى
تلق بما يدل على خلافها لينتقل فيه الالزام بحيث يكون في الكلمات كثيرة وفي الصحيح عن الرضا عليه السلام قال ان جعفر بن محمد
عليهما السلام قال لابي حنيفة كيف تقضون باليمين مع الشاهد الواحد فقال جعفر عليه السلام قضى به رسول الله صلى الله عليه وآله
وقضى به علي عليه السلام عندكم فضحك ابو حنيفة فقال له جعفر عليه السلام انتم تقضون بشاهد واحد شهادة مائة فقال ما نفعل
فقال بلى يشهد مائة فترسلون واحدا يسئل عنهم ثم تجيزون شهاداتهم بقوله ولا ريب ان مقصوده عليه السلام من ذكر حكم
بواحد هو الزام ابي حنيفة الاجماع مستندا الحكم بشاهد ويمين وكيف كان فان اريد ما ذكر فلا باس به الا انه كناية في مقام
الافادة كون منصوص المورد مجمعا عليه او مقطوعا به وبالجملة ان اجماعات القدماء على كثرتها سيما في كلمات السيد بن زهرة بعيد
ما عرفت في طرق تحصيل الاجماع لا بد من تاويلها اما بارادة الاجماع من باب اللطف وربما يظهر من بعض كلمات الشيخ
اختيار تحصيل الاجماع في ذلك واما بارادة الاجماع على القاعدة وكون المورد من موارد القاعدة المجمع عليها او ارادة
كون منصوص المورد مجمعا عليه واما بارادة الوجه الاخير من الوجوه المتقدمة التي احتملناها في المقام وقد اول الشهيد
في الذكرى هذه الاجماعات بوجوه ازيد بها شيئا وهو ارادة اجماعهم على رواية بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى
الائمة عليهم السلام **اصل** الاجماع ينقسم الى بسيط ومركب والبسيط هو اتفاق العلماء على حكم واقعي او ظاهري
في مسئلة والمركب هو اتفاق العلماء على قولين فصاعدا في مسئلة واحدة او مسئلتين او ازيد سواء كان بين المسئلتين
جامع ام لا ووصف الاجماع مركبا انما هو باعتبار مسئلته والا فنفس الاتفاق لا تركيب فيه ومثال الاجماع البسيط واضح
ومنه اجماعهم على ثبوت خيار العيب واما الاجماع المركب في مسئلة واحدة فكاستحباب الجمعة في ظهر الجمعة وحرمته
حيث افترق الاصحاب فيه على قولين فالقول بالوجوب خرق لاجماعهم ومثل اختلاف القول بين الاصحاب في وجوب السجدة
لقراءة العزيمة في الصلاة وحرمتها فالقول بالاستحباب او الكراهة خرق للاجماع المركب ومثل ان المشتري اذا وطى
الجارية البكر ثم وجد فيها عيبا فقيل لا يجوز الرد وقيل يجوز الرد مع الارش وهو تفاوت ما بين الثيوبة والبكارة
فالقول بردها مجانا خرق للاجماع المركب واما الاجماع المركب في مسئلتين فاذا وجد بينهما جامع كلي فكما ان بعض
الاصحاب قال بوجوب الغسل لوطي الدبر مطلقا وقال اخرون بعدم وجوبه كذلك فالقول بوجوبه في دبر الرجل دون
المرأة خرق للاجماع المركب ومثل ان للاصحاب قولا بفسخ النكاح بكل واحد من العيوب وقولا اخر لبعض منهم بعدمه
في كل العيوب فاختيار الفسخ في بعض العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب والجامع في المثال الاول هو وطي الدبر
وفي الثاني هو الفسخ بالعيب واما اذا لم يوجد بينهما جامع فكقول بعضهم ان المسلم لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغائب
وقول بعضهم بقتله وبصحة بيع الغائب فالقول بالفصل بعدم صحة بيع الغائب او بالعكس خرق للاجماع المركب
وكقول بعضهم بوجوب غسل الجمعة ووجوب صلاة الجمعة وقول بعض اخر باستحباب الغسل ووجوب الصلاة

تخييرا فالقول باستحباب الغسل والوجوب العيني خرق للاجماع المركب وقد يسمى بعض افراد المسئلة بعدم القول
بالفصل وقد لا يجوز القول بالفصل والفرق بينه وبين الاجماع المركب من وجوه احدها ان المناط في الاجماع المركب هو
تعدد الحكم من الاصحاب وفي عدم القول بالفصل هو تعدد موضوع الحكمين فاذا قيل ان القول الثالث خرق للاجماع
المركب فالمراد ان متعلق الاجماع مركب من قولين فالقول الثالث خرق لهذا التركيب واذا قيل انه قول بالفصل فالمراد انه
تفصيل في موضوع الحكمين فلا تصح تسمية الاجماع المركب في مسئلة واحدة على ما عرفت من امثلته بعدم القول بالفصل
وثانيها انه يعتبر في عدم القول بالفصل وجود جامع بين المسئلتين بخلاف الاجماع المركب فلا يعتبر فيه ذلك وثالثها انه
يعتبر في الاجماع المركب وجود قولين فصاعدا بخلاف عدم القول بالفصل فلا يعتبر فيه ذلك لانه اذا علم فتوى العلماء في كل
من دون تفصيل بين افراده كان الحكم بتفصيل المسئلة بتغير الحكم وسائر تحقق فيه عدم القول بالفصل دون الاجماع المركب فالتفصيل
في المثال بين الكر والماء الجاري بالحكم بتنجيس الاول دون الثاني قول بالفصل لا خرق للاجماع المركب وقد ظهر بما ذكرنا كون
النسبة بين الاجماع المركب وعدم القول بالفصل هو عموم من وجه واذا عرفت ذلك فاعلم ان الكلام تارة في الاجماع البسيط
واخرى في الاجماع المركب اما الاول فالكلام في جواز مخالفته وعدمه مختلف بحسب اختلاف المذاهب اما على مذهب
المتاخرين في الاجماع انه اتفاق جماعة من العلماء يكشف عن رضا المعصوم عليه السلام فلا ريب في عدم جواز مخالفته لكونه
مخالفا للواقع واما على طريقة القدماء من كون الاجماع اتفاق العلماء على قول بحيث يدخل فيهم الامام عليه السلام فان
علم كون قول الامام عليه السلام صادرا لبيان الواقع لا يجوز مخالفته ايضا وان لم يعلم ذلك واحتمل صدوره للتقية ونحوها من
المصالح الباعثة لصدور الكلام لبيان خلاف الواقع يجوز مخالفته بدليل اقوى منه لصيرورة الاجماع ح من الادلة الظنية
كما قدمناه عند بيان طرق الاجماع والتقية المحتملة في الاجماع من قبيل الكذب المجوز فلا تجب موافقتها بل تجب مخالفتها
حيثما ثبتت نعم التقية في العمل كالصلوة مكتفا مثلا تخرج من الكذب المجوز فلا تجب مطابقتها اذا علمنا صدورها
من الامام والفرق بينهما واضح اذ التقية في القول انما هي لمجرد دفع الضرر لا لبيان الواقع فيعلم بعدم ارادة شيء منه
او بارادة ما يخالف ظاهره لا يجوز الاخذ بظاهره بمجرد احتمال صدوره من الامام عليه السلام ثم يثبت منه جواز التقية
في القول لغيره ايضا ولكن هذا داخل في التقية في العمل وليس اخذا بظاهر القول الصادر من الامام عليه السلام تقية واما التقية
في العمل فوجوب الاتيان بها انما هو لكون التقية موضوعا من الموضوعات الواقعية كالسفر والحضر والصحة والمرض حيث
يتحقق موضوع التقية يتبعه حكمه والحاصل ان الاحكام الواقعية الاولية قسمان واقعي اختياري وواقعي اضطراري و
التقية في العمل من قبيل الواقعي الاضطراري كالاخفى واما على طريقة الشيخ فيجوز المخالفة ايضا اذ المناط في الاجماع على
طريقة اللطف انما هو لاجل كشف اتفاقهم عن تقرير المعصوم ولو لاجل وجود دليل ظني معتبر عندهم لعدم وجوب الردع
والتصحيح لو الامام عليه السلام فيكون الاجماع على طريقة الشيخ كطريقة القدماء دليلا ظنيا واما الثاني اعني جواز مخالفة

الاجماع المركب وعدمه فاعلم انه على طريقة القدماء والشيخ كالاجماع البسيط في جواز المخالفة لعدم كون المسألة الا
او تركيبه موثرا في ذلك واما على طريقة العامة من استنادهم الى اتفاق الامة من حيث هو فمنع جواز مخالفة اقوال اقربها ما
يظهر من ابن حاجب من التفصيل بينما لو رفع خرق الاجماع المركب امرا متفقا عليه كالقول بوجوب الجمعة في ظهر الجمعة
على ما تقدم فلا يجوز وبينما لم يرفع امرا متفقا عليه كما اذا وافق في بعض افراد المسألة لبعض الامة وفي بعض اخر لبعض اخر
كما اذا قال بفسخ عقد النكاح ببعض العيوب دون بعض فيجوز لعدم لزوم مخالفة قول الامة لا تجتمع امتي على الخطاء ومنافاة
على الثاني بخلاف الاول واما على طريقة المتأخرين من اصحابنا من طريقة التقرير برضا المعصوم عليه السلام من اتفاق
جماعة من العلماء على نحو ما تقدم فلا ريب في عدم جواز الخرق واحداث قول ثالث لفرض كون رضا المعصوم مع احد
القولين ولا اشكال في ذلك واما الاشكال في تحقق الاجماع المركب بمعنى حصول العلم بتحققه في الخارج لانه قد علم
المنع من حصول العلم بالاجماع البسيط على طريقتهم فمع تسليمه يمنع حصول العلم بالاجماع المركب على طريقتهم وذلك
لامكان تحصيل القطع برضا المعصوم عليه السلام بما اتفقوا عليه من اجتماع الظنون الحاصلة من اجتماع الفتاوى في الاجماع
البسيط بخلاف الاجماع المركب لان اول مراتبه تحقق قولين في المسألة ولا ريب انه من فتوى طائفة من الامة باحد
القولين وفتوى طائفة اخرى بالقول الاخر لا يحصل القطع بانحصار الواقع في القولين ونفي احتمال ثالث ما لم يكن كل
واحد من المفتين مخبرين من حيثية ما افتى به عن انتفاء غيره وتوضيح ذلك ان المفتين انما اخبروا عن معتقدهم ومن
انتفاء غيره يتحقق هنا اجماع مركب وهو اتفاقهم على القولين واجماع بسيط وهو اتفاق ارباب القولين على انتفاء ا
ثالث فبضميمة الاجماع البسيط يحصل القطع بانحصار الواقع في القولين ولكن هذا خارج عما نحن فيه اذ الغرض في المقام
دعوى حصول القطع من مجرد اتفاقهم على قولين يكون احدهما مطابقا للواقع وبانتفاء احتمال ثالث وهو ممنوع اذ
استلزام مجرد اتفاقهم على قولين لنفي احتمال ثالث انما هو من حيث كون انتفاء الاحتمال الثالث لازما لاخبارهم عن
حقيقة ما اخبروا به وحصول العلم بكون احد القولين هو الواقع ومطابقا لرضا المعصوم عليه السلام يتوقف على ثبوت اللازم
اعني انتفاء الاحتمال الثالث ولا ريب ان مجرد اتفاقهم على القولين لا يوجب العلم باللازم ما لم يكونوا في صدد الاخبار
عنه ايضا ولذا اشترط حذاق المتواتر المعنوي ان يكون المخبرون من الوقايع المختلفة في صدد الاخبار عن القدر الجامع
مثلا اذا اخبر رجل ان عليا عليه السلام قتل في وقعة فلان كذا واخبر اخر انه عليه السلام قتل في وقعة اخرى كذا واخبر ثالث عن
قتله عليه السلام في وقعة ثالثة وهكذا الى ان تواتر مثلا فالعلم بشجاعته عليه السلام انما يحصل لو كان المخبرون في اخبارهم
عن هذه الوقايع بصدد الاخبار عن شجاعته عليه السلام لا في صدد الاخبار عن خصوص الواقعة من حيث هي هي ودون
نظر الى اثبات شجاعته عليه السلام بذلك وكذا لو اخبر رجل عن موت زيد في يوم معين واخر عن موت عمرو في هذا اليوم
وثالث عن موت بكر فيه وهكذا الا انهم بين اخبارهم انه كان في صدد الاخبار عن ان من مات هو فلان لا يحصل من اجتماع

ما اخبر كل العلم بموت رجل في هذا اليوم وان كان كل واحد منهم في صدد الاخبار عن خصوص شخص معين ومع
تعلق غرضهم بالاخبار عن الكلي بالاخبار عن بعض افراده فلا اثر لهذه الاخبار في حصول العلم بوقوع احد هذه الوقايع
وكذلك فيما نحن فيه لعدم استلزام اخبارهم عن معتقدهم مع اتفاقهم على قولين فصاعدا للعلم بنفي احتمال ثالث ما لم
يكونوا حين اتفاقهم في صدد الاخبار عن نفي احتمال الاخر ونظير ما نحن فيه ما ذكرناه في الجواب عما قد يحتج للاخباريين في
قولهم بوجوب التوقف والاحتياط عند تعارض الاخبار في مقابل القول بالتخيير والقول بالرجوع الى ثالث من الاصول
والقواعد بكون الخبرين المتعارضين متفقين بحسب مدلولهما الالتزامي على نفي جواز الرجوع الى مقتضى الاصول و
القواعد وان تعارضا بحسب مدلولهما المطابقي وتعارضهما من شانه تساقطهما في مورد التعارض لا في اللوازم وذلك في مورد
تساقطهما وتناقضهما واما ما ذكرناه فهو كون المدلول الالتزامي تابعا لثبوت المدلول المطابقي ومع انتفاء المدلول المطابقي
للتعارض والتساقط كيف يعقل بقاء المدلول الالتزامي فان قلت ان العلماء المفتين المختلفين على قولين وان لم يكونوا
في صدد الاخبار عن اللازم اعني انتفاء احتمال ثالث الا انه لاجل كثرة المفتين يمكن حصول القطع بكون احد
مطابقا للواقع ولرضا المعصوم عليه السلام ونظير ذلك في الاخبار العرفية ما لو اخبر الف من وقايع متباينة كما لو اخبر احدهم
عن موت زيد في يوم الجمعة مثلا واخر عن ولادة طفل فيه وثالث عن سقوط نجم ورابع عن طيران طير وهكذا فلا ريب
في حصول القطع لكثرة الاخبار بوقوع احدى الوقايع المذكورة في يوم الجمعة وان لم يكن بين تلك الوقايع جامع
قريب فضلا عن ان يكون ملحوظا عند الاخبار قلت نعم ولكنه ليس على طريق تحصيل الاجماع على طريقة المتأخرين لان
طريق تحصيله كما يظهر من العلماء وغيره ان يحصل القطع برضا الامام عليه السلام بما اتفقوا عليه في الاجماع البسيط او
القولين في الاجماع المركب من اجتماع الظنون وتعاضدها وتقويها على نحو ما تقدم من تقوي الظن الحاصل من فتوى
فقيه بضم فتوى فقيه اخر اليه وتقوي الظن الحاصل منهما بضم فتوى ثالث ورابع وهكذا الى ان يصل الى حد العلم وما
ذكر في السؤال ليس كذلك لان حصول القطع فيه بوقوع احد الاخبار الواقع انما هو لاجل كثرة المخبرين لا لاجل تعاضد
الظنون وتراكمها وقد ذكر جميع ما ذكرناه في المقام ان الامة اذا اختلفت على قولين فحصول العلم بكون احدهما مطابقا
للواقع ورضا المعصوم لاجل تعاضد الظنون الحاصلة من الفتاوى وتقوي بعضها ببعض غير ممكن لفرض عدم تعاضد
الجميع بعضها ببعض لكون المتعاضدة منها هو كل نصف من الفتاوى لا الجميع فلو حصل العلم بكون احد القولين مطابقا
لرضا المعصوم عليه السلام بمجرد ذلك يلزم حصوله من تعاضد مقدار نصف ما يعتبر في حصول العلم في الاجماع البسيط واما
اتفاق القولين على نفي احتمال ثالث المستلزم لكون احدهما مطابقا للواقع فقد عرفت ان هذا الاتفاق انما يستلزم العلم
بهذا اللازم على تقدير كون المفتين في صدد الاخبار عن هذا اللازم وقد عرفت خروج ذلك عن محل الفرض وهذا
الذي ذكرناه هو الوجه فيما ادعيناه من منع حصول العلم برضا المعصوم باحد القولين في الاجماع المركب على طريقة المتأخرين

على تقدير تسليم حصول العلم برضاه في الاجماع البسيط ثم ان هذا كله في جواز مخالفة الاجماع المركب وعدمه واما عدم
القول بالفصل فاعلم ان عدم الفصل من الامة اما ان يكون بين مسئلتين بينهما جامع بان تكونا فردين من كلي بان لم
تكن الامة مفصلين بين افراد كلي في الحكم سواء اتفقوا فيه على حكم او على حكمين كمسئلة وطي الدبر على ما تقدم واما
ان لا يكون بينهما جامع بان تكون المسئلتان متباينتين كمسئلة قتل المسلم الذمي وبيع الغايب بناء على ما مثل
هنا من افراد عدم القول بالفصل والاشمل ما قدمناه في اول المسئلة فهو من افراد الاجماع المركب وكيف كان
فاما الاول فاذا علمنا من الخارج عدم جواز الفصل بين افراد الكلي في الحكم فلا يخلو اما ان يقوم دليل اجتهادي على
احد شقي الاجماع بمعنى قيام دليل اجتهادي على حكم بعض افراد الكلي وح يثبت الحكم في الافراد الاخر بالدلالة الالتزامية
الناشئة من الملازمة الثابتة بين حكم افراد الكلي فلا يجوز الفصل لكون الدليل الاجتهادي دالا على حكم بعض الافراد
بالمطابقة وعلى حكم الافراد الاخر بالدلالة الالتزامية واما ان يقوم دليل فقاهتي بان كان احد الفردين او الافراد موردا
للبرائة او الاستصحاب مثلا وح لابد من الحاق الفرد الاخر او الافراد الاخر بهذا الفرد الواقع موردا للاصل
لان الاصل انما يجري في فرد فلابد من جريانه في الافراد الاخر لعدم تعقل اختلاف افراد الكلي في مثل المقام في جريان
الاصل فيها فالعمل في جميع الافراد انما هو بالاصل لا من باب الحاق بعض الافراد ببعض اخر في الحكم فلا يجوز الفصل
هنا ايضا واما الثاني فاذا علمنا من الخارج عدم جواز الفصل في الواقع بين المسئلتين في الحكم فلا يخلو ايضا اما ان يقوم
دليل اجتهادي على احد شقي الاجماع فلابد من الحاق الشق الاخر به ايضا لما قدمناه من الدلالة الالتزامية واما ان
يقوم دليل فقاهتي على احدى المسئلتين سواء قام دليل فقاهتي على المسئلة الاخرى ايضا موافق لذلك الدليل
او مخالف له ام لم تكن المسئلة الاخرى موردا للاصل اصلا فعلى الاول فالحكم كما تقدم في عدم جواز الفصل عملا
بالاصلين وعلى الثاني فلابد من ملاحظة المرجحات المعتبرة في متعارضات الاصول فمع رجحان احدهما لابد من الاخذ
بالراجح فمع الاخذ بالراجح وطرح المرجوح او عدم كون المسئلة الاخرى موافقة للاصل اصلا فالمشهور بين
القدماء والمتاخرين عدم جواز الفصل هنا ايضا والحاق المسئلة الاخرى بما وافقت الاصل لا لما لانهم القول
بعدم جواز القول بالفصل من دون تفصيل بين الموارد المذكورة خلافا لجماعة من اواخر المتاخرين ومنهم صاحب
الفصول وشريف العلماء وقال في الفصول ما حاصله انه يجوز العمل بالاصلين في المسئلتين وان استلزم مخالفة
قول الامام عليه السلام المعلوم اجمالا فلا يقدح ذلك لثبوت نظايره في الفقه في موارد كثيرة كقولنا بصحة الوضوء بالماء
القليل الذي لاقى احد الثوبين المشتبه طاهرهما بالنجس وبطلان الصلوة فيه مع ان هذا التفصيل مخالف للواقع
قطعا لان الثوب الملاقي ان كان نجسا بطل الوضوء والصلوة معا وان كان طاهرا صحا معا وكقولنا فيما لو ادعى الزوجية
احد الزوجين وانكرها الاخر بانه يلزم المدعي بما عليه من الحقوق دون ما له فيلزم فيما اذا كان زوجا بالمهر ويمنع من نكاح

اختها

اجماع مركب

اختها وامها وبنتها واختها وامها بدون رضاها والخامسة وفيما اذا كانت زوجة تمنع من التزويج بغيره ما لم يحصل
ما يوجب البينونة على تقدير الزوجية فتمنع من التزويج بابن المنكر وابيه الى غير ذلك من الاحكام وبالجملة يعامل
المقر منهما على مقتضى اصل الاقرار والمنكر على مقتضى اصل العدم مع وضوح التدافع بين الاصلين بالنسبة الى
الواقع والى غير ذلك مما لا حصر له وهذا عند التحقيق من قبيل مسئلة واجدي المني في الثوب المشترك حيث يحكم عليهما
بالطهارة لا من قبيل الاناءين المشتبه طاهرهما بالنجس حيث يحكم فيهما بوجوب الاجتناب المبني على الاجمالي بعنوان القدر
الثابت من عدم جواز مخالفة خطاب الشارع هو الخطاب المعلوم تفصيلا وان اشتبه متعلقه بحسب الخارج كما في
الشبهة المحصورة لا الخطاب المجمل المردد بين الخطابين كما في الثوبين المشتبهين وهذا محصل كلامه وملخص مرامه
وانت خبير بما فيه لعدم الفرق في مخالفة خطاب الشارع الموعد عليها بالنار في الكتاب العزيز عند العقلاء بين
الخطاب المعلوم تفصيلا والخطاب المعلوم اجمالا المردد بين خطابين وما ذكره من النظاير الواردة في الشرع لا دخل
لها فيما نحن فيه لكون العمل بالاصلين فيما نحن فيه مستلزما لمخالفة نفس الخطاب المجمل المتضمن للحكم الكلي الواقعي مثلا
اذا اتفقت الامة على قولين في مثل قتل المسلم الذمي وبيع الغايب بان قال طائفة بالجواز والصحة وطائفة اخرى بعدم
الجواز والبطلان فالتفصيل بينهما بالقول بجواز القتل عملا باصالة الاباحة اذا فرض كون ذلك من موارده وبطلان
البيع لاصالة الفساد مخالفة لنفس الخطاب المعلوم بالاجمال المتضمن للحكم الكلي للعلم من عدم التفصيل بين المسئلتين
في الواقع فبطلان العمل بالاصلين في الموارد المتقدمة لعدم استلزام اجرائهما مخالفة نفس الحكم الكلي لعدم استلزام
العمل بالاصلين فيها بحسب الفتوى المخالفة اصلا بان يقال ان الاصل في الاقرار ان يوخذ المقر باقراره والاصل
في الانكار هو العمل مع المنكر بمقتضى اصالة العدم وكذا الاصل في مشتبه الطهارة والنجاسة مع سبق الطهارة هي
الطهارة وفي الثوب النجس وما في حكمه هو بطلان الصلوة واما لزوم مخالفة الواقع من اجراء الحاق الموارد الشخصية كما
في المثالين اللذين ذكرهما فان الشبهة فيهما ليست في الحكم الكلي بل في موضوعه الخارجي فعلى القول بعدم اعتبار
العلم الاجمالي في مثل ذلك اذا اقر الرجل بالزوجية وانكرتها المرأة فقاعدة الاقرار تخرج هذا الرجل موضوعا عن
تحت الخطابات المتوجهة الى الاجنبي من جواز نكاح اختها وامها ونحو ذلك وتدخله تحت الخطابات المتوجهة
الى الزوج من لزوم المهر وحرمة نكاح الخامسة ونحو ذلك وكذا اصالة العدم في طرف المرأة المنكرة للزوجية وكذا
الكلام في واجدي المني في الثوب المشترك لخروج كلا الموضوعين خروجا موضوعيا بحكم الاصل من تحت خطاب عدم
جواز الصلوة مع الجنابة فلا يلزم مخالفة امتثال الحكم الكلي اصلا وكذا الكلام في الشبهة المحصورة على القول بجواز ارتكابها
بخلاف ما نحن فيه لكون الشبهة فيه في اصل الحكم الكلي بمعنى انا نعلم بثبوت احد الحكمين لكن لا نعلم بعينه فتركهما مخالفة
ولا يجري فيما ذكرناه من الاخراج الموضوعي الجاري في الشبهة الموضوعية ثم ان من جوز القول بالفصل بالعمل بالا

فيما نحن فيه لا بد من تخصيص كلامه بالاستلزام العقلي لا يخالفه اجماع بسيط اخر في مورده عدم القول بالفصل كما اذا
اتفقت الامة في مسئلة قتل المسلم بالذمي ومسئلة بيع الغائب على قولين بان قال جماعة بالجواز والصحة والباقي بعدم الجواز
والبطلان من دون ان يتحقق هنا اجماع اخر بسيط على نفي احتمال ثالث بالتفصيل بينهما وانما يستفاد كلامهم بما ذكر
فان صاحب الفصول ومن وافقه في المسئلة قد حكموا في مسئلة الجزئية والاشتغال فيما دار الامر فيه بين المتباينين
كالظهر والجمعة اذا علم اجمالا وجوب احدهما دون الاخرى بوجوب الاحتياط نظرا الى ان العمل بالاصلين هنا الحكم بعدم
وجوب كل منهما مستلزم لمخالفة ما اجمعوا عليه من وجوب احدهما المرددة بينهما فيلزم مخالفة اجماع بسيط ومع
تسليم انهم ان ادعوا ان العمل بالاصلين فيما نحن فيه العمل بهما مسلم حتى فيما استلزم مخالفة اجماع بسيط ايضا فلا وجه لتجويزهما
بجواز العمل بها هناك ايضا فلا يقولون به فهو قرينة على ما ذكرنا من تخصيص كلامهم بما قدمناه وكذلك اذا اعطيت
النظر حق التامل لا تجد فرقا بين مسئلة الجزئية والاشتغال فيما دار الامر بين المتباينين وما نحن فيه حتى فيما استلزم
العمل بالاصلين مخالفة اجماع بسيط وذلك لان قيام الاجماع او دليل اجتهادي اخر على وجوب احد الامرين المرددة بينهما
في الواقع غير معقول لاستلزامه التكليف بالمجهول في الواقع فالمكلف به لا بد ان يكون متعينا في الواقع والاجماع ايضا
انما هو على هذا الامر المتعين في الواقع المجهول عندنا ثم ان المكلف بحيث فرض مجهولا عندنا ومرددا بين امرين
نحن ننتزع من الشبهتين امرا كليا ونقول انه المجمع عليه مسامحة في العبارة والا فالمجمع عليه هو امر متعين في الواقع
فاذا لم تجز مخالفة تكليف معين في الواقع مجهول عندنا في مثل ذلك فكذلك الامر فيما نحن فيه من دون فرق بينهما اصلا
وان لم يلزم من العمل بالاصلين مخالفة اجماع بسيط او خطاب لفظي معلوم بالتفصيل كما هو واضح **اصل**
اذا افتى طائفة بفتوى فلا يخلو اما ان لا تعرف مخالفة الباقين لهم ولا موافقتهم ولا سكوتهم بعد اطلاعهم او تعرف
احد الثلثة من المخالفة او الموافقة او السكوت بعد الاطلاع وكان مع معرفة موافقة الباقين يحصل الاجماع المحقق
في المسئلة وقد تقدم الكلام فيه والكلام في البواقي يقع في مقامات **المقام الاول** فيما يعرف سكوت الباقين
بعد اطلاعهم على فتوى الطائفة وهو المسمى بالاجماع السكوتي وحجيته بالاجماع مسامحة من القائلين بحجيته وهم
الناقلون لها في الشيعة والاصوليين بالاجماع لا بتناء هم الاتفاق فيه وكيف كان فاختلفوا في حجيته على قولين فقيل بعدم نظرا
الى كون السكوت دليلا على الرضا وقيل بها نظرا الى ان كون السكوت اعم من الرضا لان السكوت كما يحتمل ان يكون للرضا
كذلك يحتمل كونه لكون مذهب الساكتين هو التصويب فيكون سكوتهم وعدم ردهم مع مخالفتهم لهم في المسئلة لتصويبهم
لهم في الواقع وان كانوا مخالفين لهم في الاعتقاد ولا ريب في عدم وجوب الرجوع ح بل عدم تمشية ويحتمل كونه لكونهم
متوقفين في المسئلة غير مرجحين لشيء من المحتملات او لكون سكوتهم للتمهل لترجيح الادلة او لعدم اجتهادهم في
المسئلة بعد او لاجابتهم تجديد النظر في الفتوى ويحتمل كونه لاجل خوف الفتنة او الفساد وان كانوا مخالفين لهم في

والاجماع السكوتي

الفتوى كما نقل ان عمر لما ابتدع مسئلة العول في الميراث وافقه ابن عباس ثم عدل من موافقته فقيل له هلا وافقته
اولا فقال انه كان رجلا مهيبا فمع احتمال هذه الوجوه وغيرها في السكوت كيف يستكشف به عن الرضا ولكن اورد
عليه بكون احتمال هذه الوجوه ما عدا احتمال الرضا خلاف الظاهر فلا يعتنى بها في مقام حمل السكوت على الرضا و
سكوت البعض لخوف ثوران الفتنة لا يستلزم كون سكوت الباقين ايضا لذلك كيف وقد كان عادتهم المنع وعدم
السكوت كما نقل ان عمر لما امر بقتل زانية حامل اعترضه معاذ بن جبل فقال ما جعل الله لك على ما في بطنها سبيلا
فقال عمر لولا معاذ لهلك عمر وايضا نقل ان عمر لما نهى عن الازدياد في مهور النساء فعرضت له امرأة بقوله تعالى وان
اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احديهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا واجيب عنه اولا بان علم من حالهم كون
بنائهم على الرد وعدم السكوت الا فيما كان فتوى غيرهم مطابقا لمعتقدهم فلا ريب في كون السكوت ح دليلا على الرضا
والا فيرد السكوت لا يدل على الرضا وعدم سكوت البعض لقوته وتمكنه من الرد لا يستلزم قوة الاخر وتمكنه حتى يكون
سكوته دليلا على الرضا ثم انهم فرعوا على كون السكوت دليلا على الرضا وعدمه فروعا **منها** ما لو رجع الماك في عضرما
مع سكوته كونه اجازة على الاول دون الثاني **ومنها** ما لو اتلف شخص مال غيره في حضوره وهو ساكت فيسقط الضمان
على الاول لكون الاتلاف بمنزلة الاذن دون الثاني **ومنها** ما لو قتل شخص غيره او جرحه في حضوره وهو ساكت فعلى الاول
يكون سكوته دليلا على كونه ابيتا معتقد الا او جارحا بخلافه على الثاني **ومنها** ما لو فعل الذي يعتد في محضر الامام عليه السلام
او نائبه مع سكوتهما فهو على الاول تقرير من الامام عليه السلام ايضا او نائبه بخلافه على الثاني **ومنها** ما لو تصرف المشتري
في المبيع في محضر البائع في زمن الخيار وهو ساكت كالوطي للجارية المشتراة يكون سكوته دليلا على اسقاط الخيار على الاول
دون الثاني فهذا غاية ما ذكروه في المقام وتحقيق المقام ان القول في اعتبار الاجماع السكوتي يختلف باختلاف مذاهبهم
في الاجماع فاما على مذهب العامة العمياء فلا وجه للقول بحجيته وان قال بها بعضهم فنقله من حيث المال لكون المعتبر عندهم
هو اتفاق تمام الامة من حيث كونها اتفاقهم ولا ريب في عدم حصول الاتفاق في هذا الاحتمال مخالفة الساكتين فلا يفيد قبح قوله
صلى الله عليه واله وسلم لا تجتمع امتي على الخطاء واما على مذهب القدماء فانه كان الساكت من عرف بنسبه فلا ريب في
حجية الاجماع ح لكون الامام عليه السلام ح في جملة المفتين والا فلا حجية فيه لاحتمال كون الامام عليه السلام في جملة الساكتين واما
على مذهب الشيخ من طريقة اللطف فلا يخلو اما ان نعلم كون الساكتين مترددين في الحكم ومتوقفين فيه او لا نعلم ذلك
اما الاول فان كان قول الشيخ بوجوب اللطف من باب وجوب ارشاد الجاهل فلا ريب فيكون فتوى المفتين ح حجة اذ لو
كان ما افتوا به باطلا لزم اجتماعهم على الباطل مع جهل الاخرين وان كان من باب وجوب الردع من الباطل فان كان
على الساكتين مطابقا لعمل المفتين فلا بد من حجية فتويهم لئلا يلزم اجتماعهم على الباطل واما الثاني فلا حجية فيه ح
ح لاحتمال كون الساكتين مفتين ايضا في الواقع موافقين الباقين ام مخالفين لهم ومع احتمال ذلك لا يلزم اجتماعهم على

البالمحق بسبب الارشاد او الردع من الباطل واما على طريقة المتأخرين من طريقة الحدس فان كان الفتوى بجماعة يمكن
الاستكشاف بقولهم من رضى الامام عليه السلام يكون فتويهم حجة والا فلا وبالجملة ان حجية الاجماع السكوتي تابعة لحدس الفقيه
وهو يختلف باختلاف المفتين قلة وكثرة ثم ان ما ذكرناه من اختلاف حجية الاجماع السكوتي بحسب المذاهب انما هو بحسب
اصطلاحهم في الاجماع من كونه اتفاق جميع الامة بحيث يدخل فيهم الامام عليه السلام كما هو المعتبر عند القدماء او اتفاق من
عدا الامام عليه السلام كما هو طريقة الشيخ او اتفاق جماعة يحدس باتفاقهم لرضا الامام عليه السلام كما هو طريقة المتأخرين وما ذكرناه
من التفصيل انما هو بحسب ما يقتضيه مذاهبهم على التحقيق واما بناء على تحديداتهم الاجماع السكوتي فالاقرب عدم
حجيته من حيث كونه اجماعا على جميع المذاهب قال الفاضل التقي رحمه الله تعالى اذا قال بعض المجتهدين بقول وشاع بين
الباقين من غير انكار له وهو المسمى بالاجماع السكوتي فهو ليس بحجة خلافا لبعض اهل الخلاف وعن العلامة في النهاية
اذا قال بعض العصر بقول وسكت الباقون فهل هو حجة وقال الحاجبي اذا افتى واحد او جماعة وعرف به الباقون ولم ينكره
احد منهم وانت خبير بان ظاهر هذه التحديدات كون الاجماع السكوتي هو افتاء بعض المجتهدين من اهل العصر مع سكوت
الباقين منهم وظاهرها عدم اشتراط العلم بدخول الامام عليه السلام في المفتين او الساكتين ولا ريب في عدم حجيته على اصطلاح
القدماء واما على مذهب الشيخ فلانه ايضا لا اشتراط له في حجية الاجماع من باب اللطف اتفاق جميع من عدا الامام عليه السلام
من المجتهدين على الفتوى ولا ريب في عدم صدق ذلك مع سكوت جماعة منهم لكون السكوت اعم من الرضا كما تقدم واما
على طريقة المتأخرين فلما عرفت من اختصاص اعتبار الاجماع السكوتي على طريقتهم بما كان الفتوى في الكثرة بحيث يحدس
بقولهم برضا الامام عليه السلام ولا ريب في عدم كون اعتباره ح من حيث كونه اجماعا سكوتيا اذ لو كان كذلك فلا بد من القول
بحجيته مطلقا كما في بعض الموارد وللفاضل القمي ره تفصيل في المقام لا فائدة في تعقيبه ما تقدم لان الاجماع هو الاتفاق وهو يعلم
لاحتمال التصويب على مذهب المخالفين واحتمال التوقف والمهلة للنظر او لتقية او لتنزيل الكون اي بعض في الرد على غيرها
في غير المعصوم ولاحتمال خوف الفتنة بالانكار او غير ذلك من الاحتمالات فلا يكشف السكوت عن الرضا ثم اذا كثر ذلك
في وقايع متعددة كثيرة في الامور العامة البلوى بلا نكير بحيث تحكم العادة بالرضا فهو حجة انتهى وفيه ان رضا الساكتين
بفتوى المفتين لا يستلزم العلم برضا المعصوم والحدس من فتوى المفتين وسكوت الباقين لرضاه في بعض الاحيان
في الصورة المذكورة لا يستلزم حجية الاجماع السكوتي من حيث هو ولو في الصورة المذكورة كما لا يخفى والله اعلم ثم
ان الكلام في المقام الثاني والثالث يظهر من الكلام في حجية الشهرة كما سيجئ في محله **اصل** اذا اختلف
الامة على قولين فصاعدا فهل يجوز اتفاقهم على احد القولين بعد اختلافهم اولا المشهور هو الاول خلافا للشيخ والاول
هو الاقوى في الجملة وذلك لانهم اذا اختلفوا على قولين فلا يخلو اما ان يكون الامام عليه السلام معروف الحال اولا وعلى الاول
لا يخلو اما ان يعلم كون رضا الامام عليه السلام او قوله مع احد القولين من دون تعيين واما ان يعلم كونه مع احدهما بالخصوص واما

جواز الاتفاق بعد الاختلاف

ان يعلم كونه مع القولين جميعا او بعض هذه الصور باطل وهو ما علم كون رضا الامام عليه السلام مع القولين لمنافاته لعصمته
وكذا ما علم دخوله في القولين ثم يجمع ذلك لانا كان احد قوليه صادرا في مقام التقية وكذلك خارج من محل الكلام وكذا
فيما لو علم موافقة رضا الامام عليه السلام او قوله لاحد القولين بالخصوص وفرض اتفاقهم بعد الاختلاف على القول الآخر لانه
يستلزم عدول الامام عليه السلام من قوله الاول وهو باطل لمنافاته للعصمة واما اذا لم يعلم حاله او علم موافقته اجمالا لاحد القولين
فلا مانع ح من اتفاقهم على احد القولين بعد الاختلاف لكشف اتفاقهم عن موافقة رضاه او قوله لما اتفقوا عليه ثانيا وكذا
فيما لو علم موافقة رضاه او قوله لاحد القولين بالخصوص ثم اتفقوا على هذا القول وقال الشيخ ما حاصله اذا اختلفت الامة
على قولين لا يجوز اتفاقهم على احدهما بعد الاختلاف مكانا مع اختلافهم بالتخيير فلو جاز اتفاقهم بعد اختلافهم كان ذلك
دليلا على كون القول الآخر باطلا وقد قلنا انهم مخيرون في العمل فاقوى ما عليه بكون الحكم بالتخيير كان ظاهرا في مقام الجهل
بقول الامام عليه السلام حيث كان مرتبا على القولين كما يرشد اليه قول الشيخ بكون اختلاف الامة على قولين جاريا مجرى تعارض
الخبرين في الحكم بالتخيير اذ لا ريب في كون الحكم بالتخيير في متعارضات الاخبار ظاهريا لا واقعيا فاذا اتفقوا على احد القولين
بعد اختلافهم كشف ذلك عن كون الحكم الواقعي المعين هو ما اتفقوا عليه مع ان الحكم التخييري المذكور لو كان منافيا للحكم
التعييني المنكشف باتفاقهم بعد الاختلاف لكان منافيا لجميع القولين قبل حصول الاتفاق لكون مقتضى كل من القولين
هو التعيين ولذا كان ارباب كل من القولين مخطئا للآخر والى ما ذكرنا يرجع ما ذكره المحقق واستحسنه صاحب المعالم حيث
قال بعد نقل كلام الشيخ ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى هذا الاحتمال
يصح الاجماع بعد الاختلاف وقال صاحب المعالم كلام المحقق في غاية الحسن والوضوح وانت خبير بضعف الايراد المذكور
لكون مراد الشيخ من التخيير هو التخيير الواقعي وقيل عليه بوجوه احدها ان تقسيم الحكم الى الواقعي والظاهري ليس معروفا في كلمات
القدماء منه ولا انه لكون الاحكام كلها عندهم واقعية حتى مؤديات الاصول كما اشرنا اليه سابقا ولو استلزم ذلك التصويب
الا انهم لا تفطن من لازم مذهبهم وثانيها ان الشيخ انما يقول بالتخيير لاقتضاء قاعدة اللطف ذلك لكون اعتبار الاجماع
عنده من هذا الباب ولا ريب ان اللطف على تقدير تماميته انما يقتضي التخيير الواقعي دون الظاهري كيف ولو كان مراده من
التخيير هو الظاهري منه لم يكن الاجماع حجة في حق غير المجمعين لعدم كون الحكم الظاهري بالنسبة الى بعض حجة بالنسبة الى آخر
لخروج الاجماع ح عن الحجية بالنسبة الى الغير وثالثها انه لو كان مراده التخيير الظاهري لما يبقى وجه لما ذكره في المسئلة من عدم
جواز انقلاب الخلاف الى الوفاق لغاية وضوح فساده لانه ح لو وضح ارتفاع الحكم الظاهري متى تبين الحكم الواقعي فكيف
ينسب انكار مثل ذلك الى مثل الشيخ الذي اليه ينتهي العلم اصولا وفروعا ورابعها ان الشيخ قد نقل في مسئلة اختلاف
الامة على قولين احدها طرح القولين والتمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وثانيها التخيير
واختاره الشيخ وثالثها القول الاول بكونه موجبا لطرح قول الامام عليه السلام واعترضه المحقق بان في التخيير ايضا ابطالا لقول

الامام عليه السلام لان كلا من الطائفتين يجب العمل بقوله ويمتنع من العمل بالقول الآخر فلو خرج الاستصحاب ما خرج الامام عليه السلام وانت خبير بانه لو كان مراد الشيخ من التخيير هو التخيير الظاهري لما كان وجه لاعتراض المحقق عليه لعدم كون التخيير الظاهري منافيا لكون قول الامام عليه السلام مع احد القولين لكون التخيير الظاهري ناشيا من عدم معرفة قول الامام عليه السلام بالخصوص وهو لا ينافي كون قول الامام عليه السلام موافقا لاحد القولين فالاعتراض عليه بما ذكرنا مبني على تقدير كون مراد الشيخ من التخيير هو التخيير الواقعي ولكن يلزم على المحقق ح كون كلامه هذا منافيا لكلامه المتقدم منه في مقام الايراد على الشيخ في مسئلة الطائفة الظاهر في كون مراده من التخيير هو التخيير الظاهري كما اشرنا اليه ويمكن التوفيق بينهما بامكان كون مراده من التخيير هنا ايضا هو التخيير الواقعي بان كان مراده باشتراط التخيير بعدم الاتفاق بعد الخلاف هو الاشتراط في الواقع بان كان هذا القيد ماخوذا في موضوع الحكم الواقعي الاول لا في موضوع الحكم الظاهري فتبدل الحكم التخييري بالتعييني بعد الاتفاق انما لتبدل الموضوع الواقعي نظير الحضر والسفر لا لارتفاع موضوع الحكم الظاهري لتبين الحكم الواقعي ومنافاة هذا المطلب لا يستلزم عدم كون ما ذكره مقصود المحقق وكيف كان فقد ظهر بما ذكرنا ان وجه الشيخ لانه ان اراد من التخيير التخيير الظاهري على ما هو صريح عبارته كما حققنا وصاحب المعالم على ما نسب اليهما والفاضل القمي رحمه الله يتجه عليه ما تقدم من الايراد وان اراد منه التخيير الواقعي كما هو الظاهر من الوجوه المذكورة يتجه عليه ان المتجه هو التفصيل في المقام بناء على ما صرح به في العدة من كون المنع من طرح قول الامام عليه السلام هو المخالفة في العمل دون الفتوى بالجواز فيما كان اتفاق الامة بعد اختلافهم قبل حضور وقت العمل وبعده فيه ثم ان جميع ما قدمناه من جواز الاتفاق بعد الاختلاف انما هو على مذهب الخاصة اعزهم الله تعالى على اختلاف مذاهبهم في الاجماع واما على مذهب العامة خذلهم الله تعالى من كون اتفاق الامة من حيث هو حجة فالاقرب هو عدم الجواز لان الامة اذا اختلفوا على قولين مثلا ثم اتفقوا على احدهما فلا ريب في كون الاتفاق الثاني غير الاول فاذا فرض كون الاتفاق الاول منافيا للواقع فلا بد ان يكون الثاني باطلا لا محالة فلا يجوز الاتفاق بعد الاختلاف على مذهبهم وان زعم الامدي جوازه على مذهبهم

مسئلة هل يجوز تعاكس شطري الاجماع المركب ام لا فنقول لا اشكال في عدم الجواز على مذهب القدماء لاشتراطهم في حجية الاجماع دخول الامام عليه السلام في المجمعين فاذا رجعت الطائفة التي فيهم الامام عليه السلام الى اختيار القول الآخر لزم رجوع الامام عليه السلام عن قوله وهو ممتنع لما تقدم ثم لو قلنا بكون الاجماع على طريقتهم دليلا ظاهريا لانهم وان اشترطوا دخول الامام عليه السلام في المجمعين الا انه يمكن ان يكون حكمه موافقا لاحدى الطائفتين من باب التقية فيجوز التعاكس بجواز ان يحكم من باب التقية موافقا لاحدى الطائفتين ثم يعدل بعد ارتفاعها الى الواقع الذي هو مقالة الطائفة الاخرى ولكن هذا الوجه خلاف مسلك القدماء لجعلهم الاجماع من الادلة القطعية دون الظنية واما على مذهب المتاخرين فلا اشكال في الجواز لعدم اشتراطهم دخول الامام عليه السلام في احد الفريقين حتى يلزم رجوعه من قوله وانما يستكشف بالاتفاق

على طريقتهم

على طريقتهم من رضاه بحكم احد الفريقين فلا يلزم من تعاكس شطري الاجماع تبدل رضاه غاية الامر لزوم عدول احد الفريقين من الحق الى الباطل والآخر بالعكس ولا محذور فيه واما على طريقة الشيخ فكذلك ايضا لعدم اشتراطه دخول الامام عليه السلام في احد الفريقين وانما يعلم بقاعدة اللطف ان الامام عليه السلام حيث لم يمنع شيئا من القولين ابدا وامر بالاخذ باشياء المكلف منها على وجه التخيير وهذا الحكم التخييري لا ينقلب حكما عليه عند التعاكس واما على طريقة العامة فانهم وان اختلفوا في المقام على اقوال شتى الا ان الاقوى بالنظر الى ادلتهم على حجية الاجماع هو عدم الجواز لكون اللام في قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تجتمع امتي على الخطاء للجنس فاذا تعاكس شطرا الاجماع لزم اجتماع الامة على جنس الخطاء ولو كان اجتماعهم عليه باعتبار زمانين والرواية بمناسبتها نافية لمطلق اجتماعهم على جنس الخطاء ومن هنا قيل بكون هذه الرواية اقوى دليل على حقية مذهب الامامية من وجود معصوم في كل عصر

تذنيب اذا اتفقت الامة على قولين فانقرض ارباب احد القولين بالموت وما في حكمه كالارتداد ونحوه فهل يتعين بذلك كون الحق هو القول الآخر ام لا فنقول اما على مذهب القدماء من الخاصة فنعم لكشف ذلك عن كون الامام عليه السلام في الطائفة الباقية واما على مذهب المتاخرين منهم فيبتني على عدم اشتراطهم دخول الامام عليه السلام في المجمعين فلا اثر مع اتفاق الامة على قولين بعد تعين طريقة الامام عليه السلام باحد القولين فمع موت ارباب احد القولين لا ينكشف بذلك كون المرضي بعينه عند الامام عليه السلام هو الباقي من القولين وكذلك على طريقة الشيخ لعدم اشتراطه دخول الامام عليه السلام فيهم لا اثر مع اتفاقهم على قولين في الحكم بالتخيير من باب اللطف لا يجامعه منع الامام عليه السلام من احد القولين فمع موت احدهما لا يبطل احد طرفي التخيير اللهم الا ان يقال انه مع موت احد الفريقين يحصل الاتفاق على القول الآخر على وجه التعيين فلو لم يكن هذا القول حقا للزم اتفاقهم على الباطل لكون التعيين منافيا للتخيير ولكن قد عرفت في المسئلة السابقة منع الشيخ من ابطال الحكم بالتخيير الثابت حال الاختلاف اللهم الا ان يمنع صدق حصول الاتفاق هنا كما ادعاه بعض الافاضل على ما استفيد منه واما على مذهب العامة فقد اختلفوا فيه على قولين فقيل بنعم وهو المحكي عن محصول الرازي ومنهاج البيضاوي لحصول الاتفاق على القول الآخر وقيل بلا وهو المحكي عن جماعة منهم كالحاجبي والعضدي لمنع حصول الاتفاق على القول الآخر لمخالفة المنقرضين واورد عليهم بان المعتبر عندهم اتفاق اهل العصر الواحد وهو حاصل هنا ولا يقدح مخالفة من انقرض من اهل العصر السابق اذ لا قول للميت عندهم واجيب عنه بان كلامهم في اتفاق اهل العصر الواحد على قول او قولين انما هو في حدوث القول بمعنى انه اذا اتفقت الامة على قول او قولين فلا يجوز احداث قول ينافي قول اهل العصر السابق واما اذا انقرضوا على قولين فموت احد الفريقين لا يكشف عن حقية القول الآخر بالنسبة الى الباقين لعدم صدق قوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي على الخطاء لعدم اجتماعهم على هذا القول لمخالفة المنقرضين وهم من اهل عصر الباقين وتحقيق المقام يتوقف على فهم معنى الرواية كما لا يخفى

مسئلة انه قد حكى عن الشيخ في العدة انه قال اذا اجتمعت الامة على قولين وجوزنا كون المعصوم داخلا في كل واحد من الفريقين فان ذلك لا يكون اجماعا ولا اختلافا

فى ذلك مذهبان فمنهم من يقول اذا كانا فريقين ولم يكن لاحدهما دليل يوجب العلم او يدل على ان المعصوم داخل
فيهم سقطا جميعا ووجب التمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذهبهم وهذا المذهب ليس بقوى عندى
لانهم اذا اختلفوا على قولين علم ان قول الامام عليه السلام موافق لاحدهما لا محالة لانه لا يجوز ان يكون قوله خارجا عنهما لان
ذلك يقتضى كونهم مجمعين على قولين ولو علم دخول الامام عليه السلام فى جملة القولين كيف يجوز اطراحهما والعمل بمقتضى العقل
ولو جاز ذلك لجاز ان يتعين ايضا قول الامام عليه السلام ومع ذلك يجوز له ان يتركه والعمل بما فى العقل وذلك باطل بالاتفاق
ومنهم من يقول نحن مخيرون بالاخذ باى القولين شئنا ويجرى ذلك مجرى الخبرين اذا تعارضا فلا يكون لاحدهما مزية على
الاخر فانا نكون مخيرين فى العمل بهما وهذا الذى يقوى فى نفسى ومتى قلنا بالمذهب الاول فمتى فرض اجماعهم بعد ذلك
على احد القولين كان ذلك اجماعا ويعلم باجماعهم صحة ذلك القول وان الاخر لم يكن صحيحا ووجب المصير الى ما اجمعوا عليه
ومتى قلنا بالمذهب الاخير لم يجز ان يجمعوا على احد القولين لانه لو اجمعوا على احدهما لدل ذلك على ان القول الاول باطل
وقد قلنا انهم مخيرون فى العمل بايهما شاؤوا واجماعهم على احدهما ينقض ذلك انتهى وقيل الخوض فى المطلب لا بد من التنبيه
على امرين **احدهما** انه قد تداول ذكر هذا العنوان فى كلمات المتاخرين بعد ذكر عنوان الاجماع المركب وعدم القول بالفصل
فى بحث هنا ان المراد اتحادهما او ان عنوان هذه المسئلة هو عنوان مسئلة عدم جواز خرق الاجماع المركب فاذا كان كل منهما بحثا
مستقلا تكرار فى البحث وان كان عنوان احدهما مغايرا من الاخر **وثانيهما** انه بعد فرض اتحاد القولين جميعهم وكذا
فى كلماتهم لانك قد عرفت نقل الشيخ هنا قولين من الاصحاب وهو ينافى دعويهم اتفاق الامامية على عدم جواز خرق
الاجماع المركب وقد تفصى بعض افاضل العلماء من الاشكال بكون عنوان عدم جواز خرق الاجماع المركب مسوقا لبيان الحكم
الاجتهادى وهو عدم جواز الخرق والخروج الى الثالث بالدليل الاجتهادى وبعد البناء على عدم الجواز صرفوا مسئلتنا
هذه لبيان انه بعد البناء على عدم الجواز ففى مقام العمل هل يرجع الى مقتضى العقل من الحظر والاباحة او يحكم بالتخيير
فكلامهم فى العنوان الاول فى مقام الاجتهاد وهنا فى مقام الفقاهة والعمل ولكنك خبير بانه غير ملائق لكلماتهم
فى المقامين لعدم تقييدهم شيئا من العنوانين بشئ من القيدين مضافا الى ان بعض اواخر المتاخرين كصاحب الفصول
وغيره ممن عنون المسئلتين قد فصل فى مسئلة الاجماع المركب بناء على القول على حجيته من حيث الاجماع دليلا اجتهاديا
وبينا لم يقم عليه ذلك بعد علم بحجية الخرق فى الاول دون الثانى كما استفتاه اللهم الا ان يقال ان المعتبر فى التمييز بين
العنوانين هو ملاحظة كلمات السابقين لا الاواخر ولعل صاحب الفصول قد تكلم فى مسئلة الاجماع المركب بحيث الاجتهاد
والفقاهة وذكر العنوان الذى نحن فيه استطرادا تبعا للقوم هذا ويمكن الجواب بعيدا عن الاستاد دام ظله من الاشكال
المذكور بان القول الذى نقله الشيخ من الرجوع الى مقتضى الاصل لم يظهر منه جواز الرجوع اليه مطلقا حتى مع كون مقتضى
الاصل مخالفا للقولين ولعل مراده هو الرجوع الى مقتضى الاصل الموافق لاحد القولين ومع عدمه يجب التوقف فلا

يكون

يكون هذا القائل منافيا لاجماعهم فى مسئلة الاجماع المركب على عدم جواز خرقه وما يظهر من الشيخ من كون مراده الرجوع
الى مقتضى الاصل مطلقا ولذا اعترض باستلزامه طرح قول الامام عليه السلام لعله مبنى على الغفلة من مراد القائل فتامل **ومنها**
ان ما تقدم من كلام الشيخ قد اشتمل على مواضع من النظر **منها** قوله لان ذلك لا يكون اجماعا الخ لانه ان اراد ان اتفاقهم
على قولين معا ليس باجماع عند الاصحاب ففيه ما لا يخفى لانه مع منع عدم كونه اجماعا عندهم لكون عنوان الاجماع المركب كذا
فى كلماتهم منافيا لما اعترفه بعده لان ذلك نقيض كونهم مجمعين على قولين وان اراد ان احد القولين على التعيين ليس مجمعا عليه
فليس هذا امرا يتوهم لاحد حتى يتصدى لرده فضلا عن ان اراد احدهما لا بعينه **ومنها** قوله اذا كانا فريقين ولم يكن
لاحدهما دليل يوجب العلم او يدل على ان المعصوم داخل فيهم الخ لانه يظهر منه عدم كفاية الدليل الظنى فى مقام ترجيح احد
القولين وهو واضح الضعف لان الدليل الظنى ان كان حجة فى نفسه فالترجيح اولى مضافا لحاجته اليه فى مقام التعارض الكثير
والشيخ ايضا يقول بحجية الظنون الخاصة ومن هنا قد نزل النفى بعض المتاخرين فى عنوان المسئلة حيث قال ولم يكن لاحدهما
دليل قطعى او ظنى اللهم الا ان يريد الشيخ من الدليل الموجب للعلم الاعم من المفيد للعلم الوجدانى والشرعى ولكنه خلاف
ظاهر كلامه **ومنها** قوله ومتى قلنا بالمذهب الاخير لم يجز ان يجمعوا على احد القولين الخ لعدم كون المراد من التخيير على القول
الاخير هو التخيير الواقعى الاولى بل التخيير الواقعى الثانوى او الظاهرى المحض وعلى الاخيرين لا مانع من اتفاقهم على احد القولين
بعد اختلافهم فيها وذلك لان الاحكام اما واقعى اولى بحيث لا يتغير بالعلم والجهل او واقعى ثانوى ماخوذ فى موضوعه
الجهل بالحكم الواقعى الاولى فيتغير بالعلم بالحكم الواقعى الاولى كالاحكام الظاهرية على ما يريها جماعة من اواخر المتاخرين حيث
يقولون بكونها احكاما واقعية مجعولة فى مقام الجهل بالحكم الواقعى الاولى ولذا يقولون باجزاء الاوامر الظاهرية للاجزاء
وربما يستفاد هذا القسم من السيد الرضى ايضا حيث اورد اخوه المرتضى عليه فى مسئلة معذورية الجاهل بالقصر والاتمام
او الجهر والاخفات بانه كيف يكون ذلك مع اجماعهم على عدم معذورية الجاهل بالاحكام واجاب بانا نسلم جواز تغيير
احكام الله تعالى بالعلم والجهل بحيث اذ يكون حكم الجاهل بالقصر فى الواقع هو الاتمام او ظاهرى محض كالمنزل لبيان الاحكام
الظاهرية لا انها ما كانت مكلفا بها فى مقام الجهل بالواقع الا انه لا يترتب عليها سوى ثواب الانقياد على تقدير مخالفتها
للواقع واذا عرفت ذلك فنقول ان التخيير فى المقام ليس من قبيل الاول لكونه ناشيا من الجهل بقول الامام عليه السلام المطابق
لاحد القولين كيف ولو كان مراد الشيخ هو التخيير الواقعى الاولى فهو لا يجتمع مع تصريحه بكون قول الامام عليه السلام مع احد القولين
واذا ثبت كون المراد منه هو التخيير على احد الوجهين الاخيرين فلا مانع من اتفاقهم على احد القولين بعد اختلافهم فيها لانه
بعد اتفاقهم على احدهما يعلم كونه هو المطابق لقول الامام عليه السلام فيتغير موضوع الحكم التخييرى بالعلم بقول الامام عليه السلام
ولو كان المراد بالتخيير هنا هو التخيير الواقعى لا يمنع القول بجواز اتفاقهم على احد القولين بعد اختلافهم فيها ومن هنا يظهر
ان ما نقلنا من المحقق فى مسئلة جواز اتفاقهم على احد القولين بعد اختلافهم وما مر من ايراده على كلام الشيخ الذى

حكيناه هنا بانه لا يجوز ان يكون التخيير شرعيا لعدم الاتفاق فيها بعد لا ثبات في كون مراده بالتخيير هو التخيير الواقعي
الظاهري كما توهمه بعضهم بان يكون مراده كون الجهل بقول الامام عليه السلام بالخصوص مأخوذا في موضوع الحكم التخييري في
الواقع كما عرفت نظيره من السيد المرتضى ره **ومنها** ان حكمه بعدم جواز الرجوع الى مقتضى الاصل مطلقا لاستلزامه طرح
قول الامام عليه السلام ضعيف على ما بيناه في مقام دفع الاشكال المتقدم من كون مراد القائل بالرجوع الى مقتضى الاصل هو الاصل
الموافق لاحد القولين واذا عرفت ذلك فلنشرع في اصل المقصود على حسب ما بنا عليه التحقيق وبين تنقيح الاشتباه
محل النزاع في المقام لما كان خفيا جدا وكان الفهم لا بد من الكلام على جميع شقوق المسئلة لينقح المقام غاية الوضوح فنقول
ان القائل بالتخيير وعدم جواز الرجوع الى مقتضى الاصل انما يدعى عدم جواز الرجوع الى مقتضى الاصل الذي هو خلاف الاصل الذي
لاحد القولين فقضية ما لا يخفى لان الامة اذا اختلفت على قولين فلا يخلو اما ان يمكن الاحتياط اولا فعلى الاول لا يخلو اما ان
يكون الاحتياط في هذا المورد لازما كما اذا قال فريق بوجوب الجمعة وفريق بعدم وجوبه وقلنا بوجوب الاحتياط عند
الشك في الاقل والاكثر الارتباطيين او دار الامر بين كون شيء شرطا او مانعا وقلنا بوجوب الاحتياط مع ارادة العبادة
وح يجب الحكم بالاحتياط في هذا المورد ولا مجال للتخيير واما ان لا يكون الاحتياط لازما كما اذا قال فريق بوجوب شيء او حرمته وقال
فريق اخر باباحته او قال فريق بوجوب شيء وفريق بكراهته او قال فريق بحرمة شيء وقال فريق باستحبابه وفي مثل هذه
الموارد وان كان الاحتياط ممكنا بالاتيان في الاولين والترك في الثالث الا ان مقتضى القاعدة هو الحكم بالاباحة في الاول
لاصالة البراءة من احتمال الوجوب والاستحباب في الثاني وان كان فالتسامح لاستقلال العقل في الحكم بالرجحان
الظاهري لاحتمال الوجوب ولا يلزم منه العلم بمخالفة الحكم الواقعي حتى يكون قولنا مانعا عن الحكم بالاستحباب او الكراهة
في الثالث لاحتمال الحرمة على ما عرفت في محله ولا وجه للتخيير في مثل هذه الموارد وعلى الثاني اعني ما لم يمكن الاحتياط فيه لدوران
الامر فيه بين المحذورين فاما ان يكون النزاع فيه لا دخل للمجتهد او لا فعلى الاول اما في العبادات او المعاملات كما لو
افتى فريق بوجوب الجمعة عقيب قراءة العزيمة في الصلوة وقال فريق بحرمتها وكما اختلفوا في كون الثلث للام مع
الترك او بعد الوصية والحكم بالتخيير انما يتم في مثل هذه الصورة والثاني كما اذا افتى فريق بوجوب شيء وفريق بحرمته في
التوصليات وجريان الحكم بالتخيير هنا ايضا ممنوع لعدم الدليل عليه وما عن بعض المتاخرين من التمسك باصالة البراءة
من التعيين فيثبت التخيير ضعيف لمنع حكم العقل بالتخيير في مثل المقام لكون الحكم بالتخيير من باب المقدمة للعمل لان الحكم
الواقعي المردد بين حكمين ان كان مما يجب معرفته والالتزام به في مقام العمل كما في العبادة او غيرها كما عرفت من المثال
في القسم السابق فمع عدم تعيينه في الظاهر يحكم العقل بالتخيير وان لم يكن كذلك بان كان من التوصليات المطلوب مطلق حصولها من
المكلف فعلا او تركا كالواقع مثلا فمع تردده بين حكمين يمنع حكم العقل بتعيين احد الحكمين في الظاهر او بالتخيير بينهما ظاهرا
لجواز التوقف من الحكم الالتزامي وعدم الحكم بشيء في الظاهر مع عدم لزوم العلم بمخالفة العمل للواقع على ما هو المفروض من دون ان

الامر بين الوجوب والحرمة لعدم خلو العمل من احدهما وان اراد عدم جواز الرجوع الى مقتضى اصل ثالث مخالف
للقولين فهو حق كما اسلفناه في مسئلة الاجماع المركب في مقام الرد على صاحب الفصول حيث جوز ذلك فراجع ثم لو كان
الاصل الثالث هو الاحتياط فالرجوع اليه جائز كما عرفته في بيان صور المسئلة وكيف كان فمنع الرجوع الى مقتضى اصل
ثالث وان كان حقا في الجملة الا انه لا يثبت التخيير مطلقا كما عرفته في بيان صور المسئلة ثم ان عنوان المسئلة بالاختلاف
على قولين انما هو من باب المثال والا فلو فرض اختلاف الامة على ثلثة اقوال او اربعة فصاعدا بحيث علم دخول قول
الامام عليه السلام في احد الاقوال فالامر كما تقدم ثم انه على القول بالتخيير يمكن الاستدلال عليه استمرارا او ابتدائيا وجهان ودليل
على الاول اولا باستصحاب التخيير الثابت قبل اختيار احد القولين والعمل به وثانيا باصالة البراءة عن تعيين احد القولين
عليه بعد اختياره والاول ضعيف لكون الحكم بالتخيير في ابتداء الامر من باب حكم العقل لاجل عدم معرفة قول الامام عليه السلام
بالخصوص والاحكام العقلية كما قرر في مسئلة الاستصحاب ليست مجاري للاستصحاب لتبين موضوع حكم العقل وانا لانا
موضوعها ان كان هو التردد مع اشتباه قول الامام عليه السلام فيها فلم يعلم فهو باق يقينا بعد اختيار احدهما ايضا وان كان ذلك
بوصف عدم اختيار احدهما فهو مرتفع يقينا وعلى التقديرين لا يجري الاستصحاب والثاني ايضا ضعيف لان حكم العقل
بالبراءة من التعيين متفرع على ان الامر عنده بين التخيير انما هو فيما دار الامر بين التعيين والتخيير في نفس المكلف به
بمعنى انه لا يعلم ان الحكم المجعول من قبل الشارع هو التعيين او التخيير كما في المطلق والمقيد والشك هنا انما هو في نفس
الطريق لكون الشك هنا في ان مع الجهل بقول الامام عليه السلام الذي هو داخل في احد القولين فالطريق الظاهري اليه
بعد اختيار احد القولين هو التخيير ايضا كما كان اولا او هو الالتزام بالحكم المختار فمع عدم حكومة العقل باحد الطريقين لا بد
ان مقتضى حكم العقل هو التوقف والاخذ بالاحتياط والشرعية هو كون طريق الامتثال بعد معرفة حكم الشارع تفصيلا
او اجمالا موكولا الى طريقة العقلاء فمع الجهل بطريقتهم يحكم العقل بالاحتياط لعدم ثالث في التكليف بالايمان هنا
بخلاف ما لو كانت الشبهة في نفس تكليف الشارع كما لا يخفى ومما ذكرنا يظهر ان الاقوى كون التخيير هنا ابتدائيا وان
قلنا باستمراره في تعارض الاخبار لامكان اثبات استمرار التخيير هناك باطلاق الاخبار الواردة ثمة بخلافه هنا لعدم دليل
لفظي هنا كما لا يخفى **تنبيهات الاول** اذا اتفق الاصحاب على ان الدليل في المسئلة منحصر في دليل خاص كخبر
او اية فهل يكون ذلك حجة بحيث لو ظفرنا على دليل اخر فالمخالف لا يجوز العمل به وان كان اقوى منه كما يظهر من الشيخ في العدة
حيث قال ما سوى ذلك شبهة اولا الاقوى هو الثاني فان الاجماع هو الاتفاق على حكم بحيث يدخل فيهم الامام عليه السلام
او يكشف به عن رضاه وعليه فلا يكون الاتفاق المذكور اجماعا مضافا الى عدم اطلاع القدماء في كثير من الموارد على
بعض الادلة مع عثور المتاخرين عليه ومع ملاحظة كيف يمكن الاعتماد على عدم وجدانهم لعدم دليل في المسئلة سوى دليل
خاص لا اعتماد على عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود مع ان بيان انحصار الدليل في المسئلة في دليل خاص ليس

من شأن الامام عليه السلام كما لا يخفى فكيف يستكشف باتفاقهم من رضاه بذلك او دخوله عليه السلام في المتفقين حتى يكون
اتفاقهم حجة ويزيد شناعة هذا القول فيما لو ادعوا انحصار الدليل في اكثر من واحد كدليلين او ثلثة او اربعة كما لا يخفى
ومثل ما ذكرناه في عدم الحجية ما اجمعوا على علة اعتبارية ولم يظهر لها مستند من الكتاب والسنة مثل اجماعهم على تعليل
تأخر اليمين عن البينة فيما يثبت بشاهد ويمين بكون اليمين متمما للبينة لان الاجماع هو الاتفاق على حكم شرعي بحيث يعلم
فهم الامام عليه السلام او يكشف عن رضاه والاتفاق على الامور الاعتبارية ليس باجماع في الاصطلاح فلا يكون حجة مع ان
الاستكشاف عن قوله او رضاه في الامور الاعتبارية ربما يشكل بعدم كون بيانها من شأن الشارع ثم ربما يتمسك الائمة
عليهم السلام بمثل ذلك الوجوه الحكمية مثل التقية او التقريب الى الافهام او نحو ذلك ولكنه خلاف الظاهر من حال الامام
عليه السلام فيقتصر على مورد ثبوته **الثاني** هل يعتبر في انعقاد الاجماع وجود مستند او لا وعلى تقدير اعتباره فهل يكفي
المستند الظني او لا والمعروف من مذهبنا هو الاول لا اعتبار كون المستند قطعيا فان الاجماع لا يتحقق الا عن مستند قطعي
وصرح في المعارج بان الامام عليه السلام في الجميع وحكمه لابد ان يكون عن مستند قطعي وجوز العلامة في التهذيب على ما حكي
انعقاد الاجماع عن مستند ظني واختلفت العامة في ذلك على مذاهب والمشهور منها اعتبار وجود المستند ولكن
تحقيق هذه المسألة لا يترتب عليه ثمرة على مذهبنا القول بحجية الاجماع على اختلاف مذاهبهم في طريقه وحيث تحقق
الاجماع على مذهب القدماء او الشيخ او المتأخرين فلابد من الالتزام على القول بحجيته سواء قلنا باعتبار وجود مستند
قطعي او ظني فيه ام لا اذ لا اثر في المقام يترتب على ذلك **الثالث** ان الاجماع هو الاتفاق على حكم شرعي بحيث
يدخل فيهم الامام عليه السلام او يستكشف به عن رضاه على اختلاف مذهبهم في كيفيته وربما يطلق الاجماع على غير هذا المعنى منه
دعوى اهل الادب اجماع العلماء على المطالب العربية بل الفقهاء ايضا كثيرا ما يطلقونه على خلاف المعنى المصطلح عليه
منه قولهم اجمع علماؤنا او اصحابنا لان الظاهر كون المراد مجرد دعوى الاتفاق لا بحيث يدخل فيهم الامام عليه السلام
لبعد اطلاق العالم او الصحابة على الائمة عليهم السلام بل الظاهر انه تأتي من كان ذلك من دين الامامية لا لاثر اجماع على
الاجماع لان المقصود منه كون ذلك ثابتا في مذهب الامامية لاكونه مما اجمعوا عليه فاستيهم كونه فوق مرتبة الاجماع
حيث تدعي في المسألة ان عليها الاجماع بل هو مما السدر ف من دين الامامية كما يعلم مما عرفت من عدم دلالته على
الاجماع فضلا عن دلالته على كونه شرعيا ومن قبيل ما ذكرناه ايضا ما نقل عن الكشي من دعوى الاجماع على تصحيح ما يصح
من جماعة قال المحقق الداماد في الرواشح السماوية قد اورد ابو عمرو الكشي في كتابه الذي هو احد الاصول التي اليها استناد
الاصحاب وعليها تعويلهم في رجال الحديث جماعة اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح منهم الى ان قال وقد جعلهم في ثلث
درج وطبقات ثلث **الطبقة الاولى** وهي الدرجة العليا من تسمية الفقهاء من اصحاب ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام
قال بهذه العبارة اجمعت العصابة على تصديق هؤلاء الاولين من اصحاب ابي جعفر وابي عبد الله عليه السلام وانقادوا

لهم بالفقه فقالوا افقه الاولين ستة زرارة ومعروف بن خربوذ وبريد وابو بصير الاسدي والفضيل بن يسار و
محمد بن مسلم الطائفي قالوا وافقه الستة زرارة وقال بعضهم مكان ابو بصير الاسدي ابو بصير المرادي وهو ليث بن
البختري **الطبقة الثانية** وهي الدرجة الوسطى وهذه عبارته في تسمية الفقهاء من اصحاب ابي عبد الله عليه السلام
اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح من هؤلاء وتصديقهم لما يقولون واقروا لهم بالفقه من دون اولئك الستة الذين
عددناهم وسميناهم ستة نفر جميل بن دراج وعبد الله بن مسكان وعبد الله بن بكير وحماد بن عيسى وابان بن عثمان وحماد بن
عثمان قالوا وزعم ابو اسحاق الفقيه يعني ثعلبة بن ميمون ان افقه هؤلاء جميل بن دراج وهم احداث اصحاب ابي عبد الله عليه السلام
الطبقة الثالثة وهي الدرجة الاخيرة وهذه القائمة هناك تسمية الفقهاء من اصحاب ابي ابراهيم الكاظم وابي الحسن
الرضا عليهما السلام اجمع اصحابنا على تصحيح ما يصح من هؤلاء وتصديقهم واقروا لهم بالفقه والعلم وهم ستة نفر اخر دون الستة
نفر الذين ذكرناهم في اصحاب ابي عبد الله عليه السلام منهم يونس بن عبد الرحمن وصفوان بن يحيى بياع السابري ومحمد بن ابي عمير
وعبد الله بن المغيرة والحسن بن محبوب واحمد بن محمد بن ابي نصر وقال بعضهم مكان ابن محبوب الحسن بن علي بن فضال
وفضالة بن ايوب وقال بعضهم مكان فضالة عثمان بن عيسى وافقه هؤلاء يونس بن عبد الرحمن وصفوان بن يحيى انتهى
واعلم ان المذكور في الطبقة الاولى هو اجماع العصابة على تصديق هؤلاء وفي الطبقة الثانية هو اجماع العصابة على
تصحيح ما يصح منهم وعلى تصديقهم لما يقولون فجمع فيها بين التصحيح والتصديق وفي الثالثة هو ما في الثانية الا ان بدل العصابة
باصحابنا والكلام هنا يقع في موضعين **الموضع الاول** ان الظاهر ان المراد بالاجماع المذكور ليس هو الاجماع المصطلح
عليه لما تقدم من بعد اطلاق العصابة او الاصحاب بحيث يشمل الامام عليه السلام مضافا الى التعبير في الطبقة الاولى بقوله
اجمعت على الفقيه التي تنسدى مع ان الاجماع على تصحيح ما يصح منهم وعلى تصديقهم من قبيل الاجماع على الموضوعات
الخارجية وبيانها ليس من شأن الشارع وكذا المراد بالصحيح ليس هو الصحيح على اصطلاح المتأخرين بل المراد هي الصحة على
اصطلاح القدماء وهي كون الخبر موثوقا بالصدور وكون اصطلاح المتأخرين حادثا من زمان ابن طاوس وان شاع بعده في
زمان المحقق والعلامة فكيف يحمل عليه كلام من تقدم عليهم مع ان الصحيح على اصطلاحهم ما كان رجال سنده عدلا اماميا وجماعة
من اصحاب الاجماع من فاسدي المذهب كعبد الله بن بكير وغيره فكيف يجمعون على تصحيح ما يصح منهم على اصطلاح المتأخرين
الموضع الثاني انهم قد اختلفوا في المعنى المراد من قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح منهم على وجوه **منها** كون
المراد منه انه اذا صح الخبر من احد الاشخاص المذكورين الينا لا يلاحظ من بعده من رجال السند الى الامام عليه السلام في الحكم بصحة
ونسبه بعضهم الى المشهور بل يظهر من المحقق الداماد نسبته الى الاصحاب ولكن يرد عليه اولا ان هذه الفقرة مذكورة في
الطبقة الثانية والثالثة والمذكور في الطبقة الاولى هو الاجماع على تصديق المذكورين فيها ولا دلالة فيما ذكره ثانيا
انا نمنع ان التصديق بالتصحيح في الطبقة الثانية والثالثة يرجع الى المعنى المذكور اذ المراد من الاجماع على تصحيح ما يصح منهم

على المعنى المذكور هو الاجماع على تصديقهم فيما يرويه عن من قبلهم الى الامام عليه السلام والمراد من الاجماع على تصديقهم
تصديقهم خاصة نعم اعم من الاجماع على تصحيح ما يصح عنهم ولا ريب في بعد ذكر الاعم بعد الاخص لكون المتعارف هو
العكس فلا يبعد ان يكون المراد بالموصول في العبارة المذكورة هو نقل الخبر لا نفس الخبر والمراد هو الاجماع على تصحيح نقلهم
اذا صح الينا وهو لا يستلزم ازيد من تصديقهم خاصة فيكون مؤكدا لتصديقهم على تقدير ارادة تصحيح ما يصح عنهم
هذا مضافا الى ان نسبة فهم المعنى المذكور الى المشهور منهم ممنوع لظهور وجه المنع من ملاحظة كلماتهم في الاصول والفروع
لان جماعة منهم لا يعملون الا بالخبر الصحيح الاعلائي دون الصحيح المشهوري فضلا عن الصحيح عند القدماء كصاحب المعالم و
المدارك وجماعة يشترطون عدالة الراوي وجماعة من القدماء يمنعون من العمل باخبار الاحاد الخالية عن القرائن العلمية كا
لسيدين والحلي ونسبه الاستاد الى الاسكافي ايضا ومن المحقق تضعيف ابن بكير ومن الشيخ القدح فيه في كتاب [illegible]
لرواية رواها تارة عن الصادق عليه السلام واخرى اسندها الى زرارة وثالثة الى رفاعة ورابعة اسند الحكم الى رايه وقال
هذا ليس بعجيب بعد فساد مذهبه واورد عليه الشهيد الثاني بكون مثل ذلك من الشيخ عجيبا لا سيما مع قوله ذلك قد نقل
اجماع العصابة الناقل انما هو الكشي في كتابه وقد عرفت ان من جملة اصحاب الاجماع هو ابن بكير واجيب عنه بعدم نقل
الشيخ هذا الاجماع الا في اختياراته التي لخصها من كتاب الكشي ولم يظهر منه العمل بهذا الاجماع وكيف كان لم يظهر من
المشهور في الكتب الفقهية الاتكال على هذا الاجماع في العمل بالاخبار كما لا يخفى على المتتبع وقد نقل سيدنا الاستاد
من بعض الكتب ان صاحب الرياض قد كان متشكلا عند تصنيفه كتابه على هذا الاجماع ولكنه قد عدل عنه بعد الفراغ
من تصنيفه **ومنها** الحكم باجمال العبارة المذكورة وعدم ظهور المراد منها **ومنها** عدم ظهورها الا في توثيق
الجماعة المذكورة خاصة بمعنى كونهم عدولا اماميا وفيه مع ما عرفت من فساد عقيدة جماعة منهم انه قد تقدم كون المراد من
التصحيح في العبارة المذكورة هو التصحيح عند القدماء وهو اعم من كونهم عدولا اماميا بل الاقرب عدم افادتها كون الراوي عدلا
في مذهبه بل غاية كون الخبر الذي ينقله هؤلاء الجماعة موثوقا بالصدور ولو بالقرائن الخارجية لا لاجل وثاقة الراوي
ولم اوثق مذهبه وهو واضح **الرابع** انه لا يشترط في اعتبار الاجماع عند الخاصة اجماع كل العلماء من السلف والخلف ولا
اتفاق عصر المجمعين ولا انقراض عصر المخالف وعدم لمعاصر العالم من مذهبهم من كون اعتبار اتفاق العلماء عندهم من
حيث الكشف عن رضا المعصوم وهو يحصل من دون اعتبار القيود المذكورة واشتراط العامة في ذلك انقراض عصر المخالف
وهو واضح على مذهبهم لعدم صدق قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطاء مع عدم انقراض عصر المخالف وتبعهم في هذا
الشرط جماعة من علمائنا كالشهيد والمحقق الثاني وغيرهما وهو تام على مذهبهم كما هو يوجب ضبط الراي الاول وعدم جواز خرقه
وكذا يرد قوله الثاني في موضع اخر كلا من تجدد رايه ثانيا البدل على عدم انعقاد الاجماع على خلاف الراي الاول كما سيجيء
الكلام في ذلك في الاجماع المنقول ان شاء الله تعالى ولكنه فضلا منهم من لوازم مذهبهم كما عرفت **الخامس** ان منكر الحكم

المجمع

المجمع عليه وكذا منكر اعتبار نفس الاجماع هل يحكم عليه بالكفر ام لا ولا بد في المقام من بيان شقوق المسئلة وبيان حكم كل
منها فنقول ان متعلق الانكار اما ان يكون هو نفس حجية الاجماع واعتباره او يكون الحكم المنعقد عليه الاجماع والاول
سيجيء الكلام فيه والثاني لا يخلو اما ان يكون الاجماع القائم عليه من عامة المسلمين من العامة والخاصة او من الخاصة خاصة
وعلى الاول اما ان يكون الحكم المذكور ضروريا او نظريا فالاقسام المتصورة هنا باعتبارها ثلثة الحكم المجمع عليه الضروري و
الحكم المجمع عليه النظري والحكم المجمع عليه عند الخاصة والثاني لا اشكال في عدم كون منكره كافرا اذ سبب الكفر والارتداد
على ما عدوه امران احدهما انكار الالوهية والنبوة والثاني انكار ضروري من ضروريات الدين ومعلوم ان ما ذكر لا
يستلزم شيئا من الامرين قال الشهيد الثاني ما حاصله ان المنكر للحكم المجمع عليه بين عامة المسلمين الذي لم يبلغ مرتبة
الضرورة ليس بكافر لان انكار نفس الاجماع لا يوجب كفر منكره فكيف انكار الحكم المجمع عليه وقال لكون الاجماع دليلا
ظنيا غير مفيد للقطع بقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم حتى يكون منكره كافرا ولذا اختلفوا في اعتباره وجهة اعتباره وفيه
منع كون الاجماع دليلا ظنيا لعدم ارتياب احد في ذلك فالصواب في وجه عدم الحكم بكفره ما ذكرناه من عدم تحقق سبب
الكفر والارتداد في الصورة المذكورة والاول يحكم بكفر منكره وارتداده اما لكون انكاره مستلزما لتكذيب النبي صلى الله
عليه وآله وسلم كما ذهب اليه صاحب القوانين ومن تأخر عنه وبعض من سبق عليه واما لكون ذلك انكارا لما ثبت ضرورة
من الدين كما ذهب اليه المشهور وهو الحق لما ثبت في الاخبار من كون هذا العنوان بنفسه سببا للكفر هذا اذا لم تحتمل الشبهة
في حق المنكر واما اذا احتمل ذلك بان كان نشو في بلاد الكفر البعيدة من الاسلام فلا يحكم بكفره للشبهة والثالث لا يخلو
اما ان يكون بديهيا عند الخاصة او نظريا ولا اشكال في عدم كفر المنكر في القسم الثاني لما عرفت من انحصار سبب الكفر في
الامرين المتقدمين المفقودين في المقام خلافا للمحقق الاردبيلي ره حيث حكم بكفر من ذكر واما القسم الاول فان كان
المنكر ممن يعتقد عدم التلازم بين قول الامام عليه السلام وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم كاهل السنة فمن يعتقد ذلك
من الخاصة فلا اشكال في خروجه عن الايمان ولكنه لا يحكم بكفره لما عرفت من عدم تحقق سببه وان كان ممن يعتقد التلازم
بينهما فلا اشكال في كونه كافرا لتكذيبه النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالالتزام هذا كله فيما اذا كان متعلق الانكار هو الحكم
المجمع عليه ومنه يعلم حال منكر نفس الاجماع لان الاجماع ان ثبت اعتباره بالضرورة عند المسلمين من العامة والخاصة فلا
اشكال في كفر منكره لاستلزامه انكار النبي صلى الله عليه وآله وسلم وتكذيبه الذي هو سبب للكفر كما عرفت خلافا للشهيد
الثاني كما عرفت من كلامه مع جوابه وان ثبت اعتباره بالضرورة عند الخاصة فان كان منكره ممن يعتقد التلازم المذكور
فهو ايضا كافر والا فهو خارج عن ربقة الايمان ولا يحكم بكفره **اصل** قد تقدم ان الاجماع على قسمين محصل
ومنقول وان المحصل بسيط ومركب وقد عرفت الكلام في كل من قسمي المحصل والمنقول منه ايضا على قسمين لان الناقل اما ان يكون
بالاحاد او بالتواتر ومحط الكلام هنا في بيان حال القسم الاول وانه يثبت بنقل الاحاد ام لا وهل يفرق في ذلك بين العلم

والخاصة بان بين باعتبارها انه نقل بالاحاد بالنسبة الى مذهب العامة وبعينه بالنسبة الى مذهب الخاصة لعلنا نشير الى
بعض الكلام في ذلك ان شاء الله تعالى والقسم الثاني اعني المنقول بالتواتر وهو ما كان نقله جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب
فلا اشكال في اعتباره لاجل افادة التواتر العلم فيصير الحال فيه مثل الاجماع المحصل المنقول اليه وقد استشكل في ذلك
جماعة تبعا للشيخ البهائي ره ومنهم الفاضل الجواد والفاضل المتقدم ذكرهما فيما ذكرنا قال الفاضل القمي ره فقد اورد
المحقق البهائي ره سؤالا على القوم بانهم مطبقون على اشتراط الحس وانه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع هو
تطابق اراء رؤساء الدين على حكم والذي ينقل بالتواتر هو قولهم وقولهم بشيء لا يستلزم اذعانهم به في نفس الامر وان
قال كل منهم انا نذعن بذلك لاحتمال التقية او الكذب من بعضهم ثم بعضها الظن بذلك لاصالة عدم سهوهم سيما الثاني
لمصادمة العدالة فظهر بذلك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن السداد
وكذا قول المتكلمين ان القطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع المتواتر على حدوثه انتهى وظني ان مراده من هذا الكلام
ايراد امرين احدهما انكار تحقق التواتر من حيث المفهوم في غير المحسوسات وثانيهما عدم حصول العلم به على تقدير تحقق
الاجماع في الواقع وليس مراده نفي تحقق التواتر فقط او نفي افادة العلم فقط وان تحقق التواتر ويظهر ذلك بادنى تامل
في كلامه فان قوله باتفاق العلماء على اشتراط الحس الخ وقوله وقولهم بشيء لا يستلزم الخ وقوله ثم بعضها الخ دليل على
الامرين ما ذكرناه كما لا يخفى ثم انه اجيب من الاشكال المذكور اولا بان النفس الامور الغير المحسوسة البالغة حد البديهة
والضرورة تنزل منزلة المحسوسات في عدم التشكيك لامكان تحصيل العلم بالاجماع وقد اسلفناه فيما سبق وثانيا بالحل وهو من وجوه
احدها منع الاشتراط الحس في التواتر لانه ربما يحصل العلم بالخبر بالنسبة اليه مع عدم كونه محسوسا مثل اخبار الانبياء و
الاوصياء بوجود الصانع ووحدته لانه مع الاغماض عن نبوتهم وعصمتهم والاكتفاء بمجرد كون خبرهم صادرا من العقلاء
الاذكياء يفيد العلم به ومن هنا قال الفاضل المجلسي ره في بعض كتبه ان اخبار الانبياء والاوصياء كاف في افادة العلم الحاصل
بحصول العلم لهم من ذلك وما نحن فيه ايضا من هذا القبيل نعم ربما يفرق بين المحسوس وغير المحسوس بان غير المحسوس ربما
لا يحصل به العلم باخبار جماعة وان بلغ عددهم في الكثرة ما بلغ بخلاف المحسوس وثانيها مع تسليم الاشتراط ان الثابت
بالتواتر في المقام هو اقوالهم وهي من الامور الحسية ونعلم اتفاق الاراء بسبب اجتماع اقوالهم الثابتة بالتواتر فالتواتر
انما هو في ملزوم الاجماع لا في نفسه نظير اثبات شجاعة امير المؤمنين عليه السلام بما تواتر من غزواته وقتله الابطال واولى من ذلك
تنظيره بالاخبار المتواترة معنى مثلا الواحد يخبر بان فلانا اكل كذا والاخر بانه اعطى فلانا كذا وهكذا الى ان تواترت الاخبار بعنوان يفيد
القطع بحيث نقطع بذلك بوجود صفة الخلاف فيه وعدم الاولويات القطع باللازم في الاول يحصل ولو بتواتر واحد
من الجزئيات بخلاف الثاني لكون اللازم فيه لازما لجميع الاخبار وما نحن فيه من قبيل الثاني لكون الاتفاق لازما لمجموع
اخبار نقلة الاجماع دون خبر واحد منهم والوجهان المذكوران ذكرهما الفاضل القمي ره والاخير منهما اوجه الوجوه التي

ذكرها

ذكرها في مقام الجواب من الاشكال المذكور وثالثها ما حكاه الفاضل القمي عن السيد السند قال انه يمكن تحقق
التواتر على طريقة العامة الذين يقولون بحجية الاجماع من حيث انه اجماع واتفاق بان يقال ان الرؤساء اذا اتفقوا على قول
مثل ان الله الكبير لا يحيط بالاثنات لا بد من ان يكون كذلك في الواقع وليس علينا ان نبحث عن مطابقته لاراءهم لان
قوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي الخ كما يدل على عدم اجتماعهم على الرأي الخطاء يدل على عدم اجتماعهم على القول
الخطاء ايضا فلو اجتمعت على هذا القول الكاذب لزم كذبه صلى الله عليه وآله وهو محال فهذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر
فقطعي والا فظني لظنية طريقه لا لظنيته نفسه فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني قال الحاجبي في مقام الاستدلال
على ان الاجماع قطعية وان لا نا نخبر ظنية ما دل وجب العمل مع نقل الخبر الظني فوجوبه مع نقل القطعي اولى وليس فرضه
ان الاجماع المنقول بخبر الواحد يفيد القطع حتى يمنع وهذا مثل ان يقول احد ان العمل بالظاهر المحكي عن المعصوم مثلا
اذا كان واجبا فالنص المحكي اولى انتهى ولا يخفى ان ما ذكره ليس له اختصاص بمذهب العامة لتاتيه على مذهب العدلية
من الخاصة ايضا لما تقدم من كونه امرا من الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم والمنقول بالخبر المتواتر هو القول القائم
عليه الاتفاق وهو محسوس ثم ان مراده من القول المتفق عليه هو القول القائل لبيان الحكم وان لم يعلم مطابقته لاعتقاد
القائل ضرورة عدم التلازم بين مفهوم اللفظ وكونه مرادا للقائل الا ان مراده هو اللفظ المجرد عن المفهوم كما فهمه
الفاضل القمي ره واورد عليه ايرادات يأتي ذكرها وقوله ان ثبت بالتواتر الخ مراده ان هذا القول المتفق عليه ان ثبت
بالتواتر فهو قطعي من جميع الجهات من حيث الدلالة على الحكم والطريق وان ثبت بالاحاد فهو ظني من الحيثية الثانية
وقطعي من الاولى اذ الخبر به هو اتفاق الكل على ذلك القول وقد دل الخبر الشريف على كون المجمع عليه مطابقا للواقع
ووجه ظنيته من الحيثية الثانية واضح لكونه خبرا لا يحصل بمجرده العلم قوله فهو كالمتن القطعي الخ يعني انه من قبيل نقل
قول المعصوم القطعي الدلالة بطريق الاحاد ومراد الحاجبي من نقل الظني هو نقل الراوي الثاني من الراوي الاول
بطريق الاحاد لكون ما يحكيه الاول بطريق الاحاد ظنيا بالنسبة الى الثاني مع انه بمنزلة القطعي نقله الى الثالث وكذا نقل
الراوي الاول بالنسبة الى دلالة الخبر اذا لم يكن مفيدة للقطع لكونه من الظواهر المحتملة للتخصيص والتقييد ومراده من نقل
القطعي هو نقل من يدعي الاجماع لكونه حاكيا الى الغير امر قطعي لكونه من الشارع والعجب من الفاضل القمي ره حيث حمل
الكلام المتقدم من السيد على الاتفاق على القول المجرد عن المفهوم فقال بعد كون مراده ما نقلناه فاورد عليه ايرادات
منها قوله انه لا معنى لحصول الاجماع على القول الخطاء والاتفاق على القول الصواب اذا اريد منه محض اللفظ الا اتفاقهم
في كيفية قراءة اللفظ ومع ذلك فلا فائدة له في المسائل الفقهية الا ان يتم فائدته في صحة المتن قطعيا وان كانت الدلالة
ظنية كالخبر المتواتر ومنها انه لا معنى لظنية طريق القول المخبر به وقطعيته فان مراده يعني السيد بقرينة المقابلة انه
ان يكون انه بدون التواتر لا يعلم كون اللفظ مما نقلا للواقع ونفس الامر لكن ذلك بسبب ظنية طريقه لا بسبب ظنية نفسه

لان نفسه قطعي موافق لنفس الامر ومنها قولهم انهم معنى هذا التشبيه بين التشبيه في قوله فهو كالمتن القطعي
الماخذ الايرادات التي ذكرها فانه انا اصلحت حجرا بما ذكرناه من مراد السيد يتضح لك عدم ورود شئ من هذه الايرادات
على كلامه وهذا بحسب النظر الجليل واما ما يقتضيه التحقيق ويقتضيه النظر الدقيق فان اصل الاشكال من المحقق البهائي
خروج عن السداد وان ما اجابوا به بعيد عن الرشاد وتوضيح المقال حتى يتضح الحال ان حق ان مال الاشكال ومرجعه
الى عدم حصول العلم بوجود الاجماع وانه لا تلازم بين اقوال العلماء واما انهم وجدوا عليه انه من يرى امكان تحصيل اتفاق
الاراء وثبوت التلازم بينها وبين اقوالهم وعلى تقديره لا اشكال في ثبوت اتفاق الاراء بطريق التواتر والعلم به لكونه
ملزوم الخبر به وهو اقوال العلماء من المحسوسات وقد تقرر في محله ان من شرط التواتر ان ما يكون المخبر به بنفسه من المحسوسات
او كونه لازما لها من المحسوسات ثم يتجه هذا الاشكال ممن لم يقل بالتلازم المذكور وهذا اهم الكلام في اصل الاشكال
واما الكلام في الجواب الثاني فنقول ان التواتر كما تقرر في محله اخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب وذكروا هناك
انه لا يعتبر في تحقق التواتر وفي افادته العلم انضمام القرائن الداخلية اليه مثل كون المخبر ثقة وعدلا او كون المخبر به مما لا يستبعد
وقوعه واقتران اللفظ بالمؤكدات مثل ان واو القسم ولام التاكيد وغيرها بخلاف ما اذا كان مستندا في افادته ذلك الى
القرائن الخارجية لخروجه عن المتواتر وان افاد العلم بالاستناد المذكور وعلى هذا فالعقليات التي افادت اخبار الجماعة
العلم بها من جهة اشتمالها على الامور الخارجية مثل كون المخبرين اذكياء مثلا لا يدخل بها في المتواترات وما ذكره المجيب
المثال من هذا القبيل مع ان الفاضل الجلبي ره لم يذكر المثال المذكور في مقام حصول العلم في العقليات بالتواتر بل نظيره
لحصول العلم بوجود الصانع وكونه بانضمام الامور الخارجية هذا ويرد على الجواب الثالث انه راضي من تسليم ورود
الاشكال المذكور على تقدير كون المخبر به من الامور غير المحسوسة لكن لا نسلم الامر محسوس وقد عرفت في دفع اصل
الاشكال كون المتواتر ما كان بنفسه حسيا او لازما لامر حسي هذا تمام الكلام في القسم الاول من الاجماع المنقول واما
الكلام في القسم الثاني وهو الاجماع المنقول بالاحاد واختلفوا في اعتباره على اقوال فقيل باعتباره وكونه حجة ككثير الادلة
الشرعية ولم اعثر بمصرح به قبل العلامة لعدم تمسك احد من العلماء قبله في الفروع مع كثرة الاجماعات المنقولة في كلماتهم سيما
في كلام السيدين ثم قد تمسك به العلامة في الفروع وتبعه جماعة من متأخريه في الفروع والاصول كالشهيدين والعميدي
والمحقق الثاني وصاحب المعالم بل نسبه الى المشهور وله لكن ولعل عدم تمسك القدماء بالاجماعات المنقولة في كلماتهم
اما لعدم اعتناء كل منهم بشأن الآخر لكون بعضهم معاصرا للآخر او قريبا من زمانه كما جرى عليه الديدن في امثال زماننا
واما لاطلاعهم على فتاوى العلماء وعدم احتياجهم الى الاجماعات المذكورة لكونه مدركها مبنية على القاعدة بمعنى كون المسألة
المدعى فيها الاجماع من موارد القاعدة الاجماعية واما لعلمهم بكون الاجماعات المذكورة مبنية على قاعدة اللطف كما هو طريقة
الشيخ وكذا المرتضى على ما نقله الشيخ عنه في العدة وان نقل عنه ايضا عدوله عن هذه الطريقة وبالجملة ان الظاهر كون عدم

في الاجماع المنقول بالآحاد

تمسك

في حجية المنقول

تمسك القدماء بالاجماعات المنقولة لاحد الوجوه المذكورة او غيرها لا لاجل عدم حجية الاجماع المنقول عندهم على
طريقتهم لكون الاجماع على طريقة القدماء داخلا في السنة فيدل على اعتبار المنقول منه ما دل على اعتبار اخبار
الاحاد فتحقق الشهرة في المسألة غير بعيدة بل ادعى الفاضل المقداد في التنقيح الاجماع عليه وقيل بعدم اعتباره
بل نسبه الى المشهور ايضا نظرا الى ما عرفت من عدم تمسك القدماء بالاجماعات المنقولة وقد عرفت الحال فيه
وممن قال به هو المحقق كما يشهد به جملة من كلماته في المعتبر وقوله في الشرايع ولو وجد قطعة منه فيها عظم قال المرتضى
يجب الغسل بمسها معولا على الاجماع المركب ولم يثبت وهو صريح في نفي حجية الاجماع المنقول فما يظهر من بعضهم من دعوى
كون مراده بقوله ولم يثبت هو عدم ثبوت المحصل منه لا ان المراد هو عدم ثبوت حجية المنقول منه كما ترى اذ عدم
ثبوت المحصل منه لا يدفع كلام المرتضى لان المحقق نفسه قد نقل الاجماع من المرتضى فلو كان المنقول منه حجة لكان الحكم
ثابتا بالنقل عنه وممن ذهب الى عدم حجيته ايضا هو صاحب المدارك والاردبيلي ولكن الظاهر ان قول صاحب المدارك
بذلك ليس لاجل ذهابه الى عدم حجيته بل لاجل ذهابه الى عدم امكان تحصيل العلم بالمحصل منه وتوقف جماعة كصاحب
الوافية والذخيرة وغيرهما هذه اقوال الخاصة واما العامة العمياء فذهب الى الحنفية والمعتزلة القول بالحجية والى
الشافعية ومنهم الغزالي القول بعدم حجيته ولهم تفاصيل اخر منها التفصيل بين ما لو قلنا بكون الاجماع دليلا قطعيا
فلا يعتبر وبين كونه دليلا ظنيا فيعتبر ومنها التفصيل بين ما لو قلنا باعتبار القطع في المسائل الاصولية كاصول العقائد
فلا يعتبر وبين ما قلنا باعتبار الظن فيها كالفروع فيعتبر ومنها التفصيل بين ما لو قلنا باعتبار الاجماع من باب العقل بان
يستدل على اعتباره بالعادة بناء على كون العادة قاضية بمطابقة اعتقاد اقوال المجمعين للواقع فلا يعتبر وبين ما لو قلنا باعتباره
من باب السنة مثل الاستدلال على حجيته بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تجتمع امتي على الخطاء فيعتبر ولعل منشأ
هذا التفصيل احد امرين اما اشتباه امر الاجماع المحصل بالمنقول بتخيل المفصل انه بناء على اعتبار الاجماع اذا كان مقتضى
العادة مطابقة قول احد المجمعين للواقع فلا يتم هذا المبنى في المنقول منه بالاحاد لعدم جريان العادة هنا وغفل عن ان العادة
هي دليل اعتبار المحصل منه دون المنقول ولا بد في اثبات اعتبار المنقول منه من دليل اخر كما ان اعتبار اخبار الاحاد كذلك
ان الامر كذلك لو قلنا باعتباره من باب السنة لعدم امكان كون قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تجتمع امتي على الخطاء دليلا
على اعتبار الاجماع المنقول واما تخيل انا اذا قلنا باعتبار الاجماع من باب العقل فالمناط في اعتباره هو صفة القطع وهي
مفقودة في المنقول منه بالاحاد بخلاف ما لو قلنا باعتباره من باب السنة لان المحرز هو نفس الاتفاق وفيه ان الحجة
على تقدير القول باعتباره من باب العقل هو الامر المقطوع به دون صفة القطع وان فارقته كما لا يخفى وهذا تمام الكلام
في نقل الاقوال ولا بد قبل الاخذ في المطلوب من التنبيه على محل النزاع وبيان ان الخلاف في اعتبار الاجماع المنقول هل هو
مبني على اصطلاح القدماء او غيره واصطلاح الشيخ والمتأخرين ايضا والاول هو الاقرب لوجوه احدها

ان الاجماع المصطلح عليه عند الاصحاب هو الاجماع على طريقة القدماء لذكرهم المتمسكين لهذا الاصل تبعا للعامة
كما اشار اليه المرتضى حيث ذكر ان العامة حيث اسسوا هذا الاصل ومرضوا عليه وجدناه ... وان اختلفت
الحجية عندنا وعندهم فجعل الملاك كما اشتهر في المقام عليه لان كلمات كل منهم تحمل على ما هو المصطلح عندهم ويليق ايضا
تعديلاتهم وما ذكروه من الاحكام وتقسيمهم المنقول عنه الى المنقول بالتواتر والاحاد **وثانيها** قول العلامة
في النهاية في مقام الاستدلال على حجية الاجماع المنقول بان الاجماع نوع من الحجة فيجوز التمسك بمظنونه كمعلومه قياسا
على السنة ولان اكثر الناس ذهب الى ان اصل الاجماع ثابت بخبر الواحد فيما ذكره ... على
طريقة القدماء فاسد ان الاجماع من حيث هو على طريقة الشيخ والمتاخرين ليس بحجة لانه على الطريقتين هو اتفاق
من عدا الامام او اتفاق جماعة من عداه بحيث يستكشف بقاعدة اللطف على الاول وبطريق الحدس على الثاني رضا
المعصوم عليه السلام فالحجة هو رضاه لا هذا الاتفاق بخلافه على طريقة القدماء اذ هو قول الامام عليه السلام في جملة اقوال
المجمعين على طريقتهم **وثالثها** ما ذكره غير واحد من المتمسكين في النزاع في الاجماع المنقول بالنقل باعتبار اخبار الاحاد
في السنة بمعنى ان تمسك كل من قال بعدم اعتبار اخبار الاحاد على عدم حجية الاجماع المنقول لان تفريع النزاع في اعتبار
المنقول منه بالاحاد على النزاع في اعتبار السنة المنقولة بالاحاد كالصريح في كون الاجماع داخلا في السنة ولا ريب ان
هذا انما يتم على طريقة القدماء لكون نقل الاجماع على طريقتهم نقلا لقول المعصوم عليه السلام فيدخل في نقل السنة بخلافه
على طريقة الشيخ والمتاخرين لما عرفت من كونه على الطريقتين عبارة عن اتفاق من عدا الامام عليه السلام **ورابعها** ما استدل
به بعضهم على حجية الاجماع المنقول بكونه نقلا للسنة على وجه الاجمال واخبار الاحاد نقلا للسنة على وجه التفصيل وانه
لا فرق في السنة بين المنقول منها اجمالا او تفصيلا وتقريب دلالته يظهر من سابقه فان **قلت** ان الاجماع على طريقة الشيخ
والمتاخرين ايضا نقل للسنة اجمالا غاية الامر ان الاجماع على طريقة القدماء نقل السنة على وجه التضمن حيث كان قول
الامام عليه السلام داخلا في جملة اقوال المجمعين وعلى طريقة الشيخ والمتاخرين نقل السنة على وجه الالتزام لان الناقل على
طريقتهم قد نقل اتفاق جماعة ممن عدا الامام المستلزم لرضا المعصوم **قلت** نمنع كون نقل الاجماع نقلا للسنة على طريقة
الشيخ والمتاخرين بل هو نقل العلم بالسنة وذلك لما عرفت من كون نقل الاجماع على الطريقتين نقلا لاقوال من عدا الامام
عليه السلام غاية الامر ان الناقل يدعي لاجل قاعدة اللطف او من باب الحدس علمه برضا المعصوم عليه السلام باقوال من عداه
باقوال جماعة يحدس بها الرضا ولا ريب ان نقل العلم بالسنة ليس نقلا للسنة ولذا ترى ان احدا اذا اخبر بان الصادق عليه السلام
قال كذا لا يكون مثله في السنة ولم يتم على اعتباره ايضا دليل واذا عرفت محل النزاع في المقام فاعلم ان الكلام في
المقام يتم برسم امور **الامر الاول** ان الاجماع على اصطلاح القدماء اذا نقل بالاحاد فهل هو حجة ام لا وقد مر من كلام
فيه وامتنع القائل بالحجية الادلة المستدل بها على حجية اخبار الاحاد نقلا وعقلا اما النقل فمن الآيات فمنها آية النبأ والكتمان

في حجية الاجماع المنقول

وتقريره في محله والا لما تمسكوا على حجية نقل قول المعصوم على طريق الاحاد مطلقا او على وجه يفيد الوثوق بالصدور ولا ريب في
عدم الفرق في مؤدياتها بين نقل قول المعصوم تفصيلا او اجمالا وقد عرفت تضمن الاجماع على طريقة القدماء لقول المعصوم
فنقل الاجماع على هذه الطريقة نقل لقول المعصوم عليه السلام اجمالا **ومنها** الاخبار المتواترة المفيدة بعد ضم بعضها الى بعض
القطع برضا الامام عليه السلام بالعمل بقول الثقة في الاحكام ولا ريب في عدم الفرق في مؤدياتها بين النقل التفصيلي والاجمالي
ومنها السيرة القطعية المستمرة من زمن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام الى ... على العمل باخبار الاحاد الحاكية
قول المعصوم عليه السلام تفصيلا ونقل علمائنا ... ليس الا كون ذلك نقلا لقول معصوم ولا فرق فيما بينهما
بين النقل التفصيلي والاجمالي كيف وقد علمنا من حالهم انه لو اخبر عدل بانه قد اخبره جماعة باجماعهم الصادق عليه السلام لكانوا
يقبلون منه هذا الخبر وليس اجماع القدماء الا بهذا المعنى **ومنها** اجماع العلماء على العمل باخبار الاحاد وهو شامل للاجماع المنقول
بالتقريب المذكور وليس هذا الاجماع منقولا حتى يلزم الدور بل هو محصل من ملاحظة عبارات العلماء والاجماعات المدعاة
في كلماتهم **واما العقل** فهو دليل الانسداد المعروف من انسداد باب العلم الى اغلب الاحكام وبقاء التكليف
كون العمل بالاحتياط موجبا للعسر والحرج والعمل باصالة البراءة موجبا للخروج من الدين وقبح ترجيح المرجوح على الراجح فيجب
العمل بالظن ولا ريب ان هذا الدليل كما يوجب العمل باخبار الاحاد المورثة للظن كذلك بالاجماعات المنقولة لكونها كلها من
اسباب الظن هذا على الطريق المعروف في تقرير دليل الانسداد من فرض انسداد باب العلم بالنسبة الى نفس الاحكام الواقعية
واما بالنسبة الى طريقة صاحب الفصول من فرض الانسداد بالنسبة الى الطرق الشرعية فلا بد ان يقرر الدليل بزيادة مقدمة
اخرى سوى ما تقدم من المقدمات بان يقال كما نعلم بانا مكلفون بالاحكام الواقعية كذلك نعلم بكوننا مكلفين بامتثال هذه
الاحكام من الطرق المخصوصة وكان العلم غالبا منسدا بالاحكام الواقعية كذلك بالنسبة الى هذه الطرق ويتم باقي
المقدمات المذكورة من كون العمل بالاحتياط في تعيين الطرق موجبا للعسر والحرج والعمل باصالة البراءة موجبا للخروج من
الدين ولزوم ترجيح المرجوح على الراجح في ترك العمل بالظن فيتعين العمل بالظن المطلق في تعيين الطرق ولا ريب ان الاجماع
المنقول من جملة الظنون المظنونة الاعتبار لشهرة القول باعتباره عند المتاخرين بل القدماء ايضا على ما تقدم **ومنها**
قاعدة ... وهو ان مخالفة خبر الواحد المفيد للظن مظنة للضرر ... واجب ولا ريب ان الاجماع
المنقول ايضا كالخبر في افادة الظن فيكون حجة ... ايضا بوجوه اخر ضعيفة **منها** قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر
والله متولي السرائر والعمل بالاجماع من قبيل الحكم بالظاهر لافادته الظن فيكون من جملة ما يكون ... مع الغض عن سنده ... ان
الظاهر كونه نبويا ... شاملا للطرق الظاهرية في نفس الاحكام الكلية لجواز ان يكون النبي صلى الله عليه وآله ... الا
في نفس الاحكام الكلية ان الظاهر ... واردة لبيان حكمه في خصوص الدعاوى والمخاصمات نظير ما ورد
من انا نحكم بالبينة واليمين **ومنها** ما تمسك به بعضهم من طريق الاولوية بتقريب ان نقل السنة بالاحاد نقل المعصوم

الدلالة ومثل الاجماع نقل المتقول الدلالة فاذا اوجب العمل بالنقل الظني فالنقل القطعي اولى هكذا قرره المعتمد ومما
تقرر الاولوية بوجه اخر وهو ان المقرر الشهيد الثاني وهو ان الاخبار المتعارفة تشتمل على وسايط متعددة بالنسبة
الينا بخلاف الاجماع المنقول اذ ليست الواسطة فيه بيننا وبين المعصوم الا ناقل الاجماع فيكون عالي السند فيكون اولى
بالحجية وفيه اولا منع الاولوية لان الاجماع المنقول امر بما ذكرها من هذه الاعتبارات وان كان اولى بالاعتبار من الجهة
المذكورة وثانيا كون الاولوية على تقدير تسليمها ظنية ولا دليل على الاعتداد بها سيما في المسائل الاصولية التي منها ما نحن
فيه وقد نسب الى المشهور عدم الاعتداد بالظن فيها مطلقا **ومنها** ما نقل من نهاية العلامة من ان الاجماع نوع من الحجة فيجوز
التمسك بمظنونه كمعلومه قياسا على السنة وفيه منع الملازمة بين المعلوم والمظنون والقياس على السنة قياس لا نقول به وقد
احتج الثاني فيه بان الاجماع اصل من الاصول فلا يثبت بخبر الواحد ومرادهم ان الاجماع قاعدة من القواعد الاصولية وعليها تبتني
مسائل كثيرة ومراد انه لا يجوز الاكتفاء فيه بالظن وفيه اولا ان فيه خلطا بين اثبات اصل اعتبار القاعدة بالظن وبين اثبات
شيء من مصاديقها في الخارج بالظن بعد الفراغ من اعتبار اصلها في نفس الامر وكم من فرق بينهما وما ذكره المستدل لو سلم
انما هو يتم في الاول دون الثاني وما نحن فيه من قبيل الثاني اذ المقصود هنا ليس اثبات اصل حجية الاجماع بل المقصود اثبات
بعد الفراغ من اعتباره بعض ما يثبت وجوده باخبار الاحاد ولا وثانيا النقض بالسنة لانها ايضا اصل من الاصول يتفرع عليها
مسائل كثيرة وان الخصم يسلم ثبوت السنة بخبر الواحد ثم ان الدليل المتوقف فيه يحتمل احد وجوه **احدها** ان يتوقف المتوقف في
حجية الاجماع المنقول لاجل عدم الوثوق بتحقق اصل الاجماع في عصر المدعي لاستبعاد اتفاق جميع العلماء بحيث يدخل فيهم
الامام عليه السلام مع تشتتهم في الامصار **وثانيها** ان يكون المتوقف ممن يرى حجية بعض الاجماعات دون بعض كالسيد
المعتمد حيث ذهب الى حجية الاجماع الذي دخل الاخباريون في جملة المجمعين دون غيره فانه يثبت بالاجماع الاصوليين خاصة
... الكثرة الاجل عليهم بالالتزامات بخلاف الاخباريين لانهم لا يعملون الا بالدليل الصريح في الدلالة المطابقية فيلزم
دخولهم في جملة المجمعين لا يحصل القطع بمطابقة قولهم الواقع وتوقف المتوقف لاجل اشتباه الحجة بغيرها وعدم تميز كون
المنقول من قبيل ما هو حجة او من قبيل غيره **وثالثها** ان يكون التوقف لاجل اختلاف اصطلاحهم في الاجماع لما تقدم من
مخالفة اصطلاح القدماء والشيخ والمتأخرين ولا ريب في اختلاف الطرق المذكورة في الحجية وعدمها كما تقدم وحيث لم
يتميز مراد الناقل وان المنقول هو الاجماع على طريقة القدماء او الشيخ او المتأخرين يجب التوقف قال الفاضل النراقي في
... الرافعية الحق التوقف في الاجماع المنقول بخبر الواحد لما عرفت واشار الى ما ذكره من امكان الاطلاع على الاجماع من غير جهة
النقل في زمان الغيبة من الصدر الاول الى زمان المحقق ولكن على بعد وقال ولاختلاف الاصطلاحات في الاجماع فان
الظاهر من حال ... كالسيد المرتضى والشيخ وغيرهما اطلاق الاجماع على ما هو المصطلح عند العامة من اتفاق الفرقة بغير
السند معولا في زمان الغيبة على ما هو صحيح فكيف الوثوق بالاجماعات في كلماتهم وقد توهم بعض علمائنا انه اذا اتفقوا في زمان

الغيبة وكانوا مخطئين يجب على الامام عليه السلام ان يظهر لهم ولو بنحو لا يعرف به باحث معهم حتى يردهم الى الحق وبطلان
هذا ما الاحتياج الى البيان بعد ملاحظة تعطل اكثر الاحكام والامور الشرعية وفي كلامه اشارة الى ما قدمناه **ورابعها**
ان يكون التوقف لاجل اشتباه المقصود من الاجماع المدعى في كلماتهم لامكان ان يراد منها الشهرة او الاجماع على تدوين
الرواية او نحو ذلك مما ذكره الشهيد في الذكرى توجيها لكلام المدعين للاجماع وانت خبير بان شيئا من الوجوه المذكورة
لا يصلح للتوقف في حجية الاجماع المنقول على ما هو محل النزاع فيه من كون الكلام في حجية الاجماع المنقول بالاحاد على اصطلاح
القدماء اعني اتفاق جماعة يدخل في جملة اقوالهم قول الامام عليه السلام ولا ريب في حجية هذا الاجماع المنقول لشمول ادلة
اخبار الاحاد لمثل هذا النبأ ايضا كما تقدم بل هو اولى بالاعتبار منها لكونه نقلا عن الامام عليه السلام بلا واسطة فيكون
عالي السند ولكن الوثوق بمثل هذا الاجماع بعيد لعدم امكان تحصيل العلم عادة في زمان الغيبة باتفاق الامة على شيء
بحيث يدخل قول الامام عليه السلام في جملة اقوالهم وكان هذا العلم مستندا الى الحس كما هو ظاهر المصطلح عليه في الاجماع عند
القدماء ثم لو وجد لكان حجة يقينا وبالجملة ان الكلام الى هنا كان في حجية الاجماع المنقول بحسب المفهوم بمعنى انا اذا
وجدنا اجماعا منقولا في كلماتهم على النحو المذكور فهل هو حجة اولا واما الكلام في حجيته بحسب مصاديقه الخارجية اعني
اثبات حجية الاجماعات المدعاة فعلا في كلمات القدماء والمتأخرين فالاقرب عدم حجيتها لعدم المقتضي لها اولا ولوجود
المانع ثانيا اما الاول فلعدم شمول ادلة اخبار الاحاد لمثل هذه الاجماعات لان منتهى الاجماع والمتيقن من دليل المعلوم
هو الاخبار المستندة الى الحس مثل الاخبار الدائرة في ايدي العلماء كاخبار الكتب الاربعة ونحوها لانها كانت مستندة الى
الحس ولا ريب ان الاجماعات المدعاة في كتب العلماء حتى القدماء كالسيدين ليس العلم بدخول قول الامام عليه السلام في
جملة اقوال المجمعين في هذه الاجماعات مستندا الى الحس بل الى الحدس لبعد تحصيل العلم بدخول قول الامام عليه السلام في
جملة اقوالهم على طريق الحس في زمان الغيبة بل قد عرفت امتناعه عادة بل الظاهر ان طريق تحصيل العلم بالاجماع عند
القدماء انما هو بالاخذ بما استمعوا من فتاوى معظم العلماء من دون نقل خلاف منهم فيحدسون بذلك ان اقوال سائر
العلماء المنتشرين في مشارق الارض ومغاربها ويحدسون بذلك دخول قول الامام عليه السلام في جملة اقوالهم كما نبه عليه
بعضهم والا فاستقصاء فتاوى جميع العلماء مع تفرقهم في البلاد الشاسعة وهم العزلة بكثير منهم شخصا ولا مكانا
لا انهم احدا يمكن من ذلك ومع ملاحظة ذلك كيف يمكن حمل الاجماعات المدعاة في كلماتهم على كونها عن الحس ومنها
السيرة القطعية وهي ايضا مختصة بالاخبار المستندة الى الحس دون الحدس لان المعهود من عمل العلماء والعوام حتى
النسوان هو العمل بالاخبار المتعارفة المستندة الى الحس ومنها الاخبار الكثيرة المتواترة المثبتة للقطع بجواز العمل
بالاخبار الموثوق بالصدور وهي ايضا مختصة بالاخبار المتواترة على النحو المعهود بينهم من سماع لفظ المعصوم او
مشاهدة فعله او تقريره فلا مساس لها بالخبر عن الحدس ومنها اية النبأ وهي ما احتج عليه صاحب الفصول على دلالة

فيها على حجية الخبر عن الحس فضلا عن الحدس اما اولا فلان الظاهر من جملة الروايات اختصاص مورد هذه الاية
باصول الدين كمعرفة الامام الناشئ بعد مضي الامام السابق مثل صحيحة عبد الاعلى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن
قول العامة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال من مات وليس له امام مات ميتة جاهلية قال حق والله قلت فان اماما
هلك ورجل بخراسان لا يعلم من وصيه لم يسعه ذلك قال لا يسعه ان الامام اذا مات وقعت حجة وصيه على من هو معه
في البلد وحق النفر على من ليس بحضرته ان الله عز وجل يقول فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا الاية واما
ثانيا فلان الظاهر من التامل في فقرات الاية اختصاصها ببيان الفتاوى والاحكام الصادرة عن المنذر في حق من تجب
عليه الاطاعة له لان الظاهر من التفقه هو معرفة نفس الاحكام وهو ايضا مقتضى الانذار والحذر لانهما انما يحصلان
ببيان المعاني دون مجرد نقل الالفاظ ولا ريب ان الناظر في حجية الاخبار هو وجوب قبول الالفاظ المنقولة والعمل
بمقتضى ما فهمه المنقول اليه حتى ان الناقل لو فهم من الالفاظ التي ينقلها معنى كوجوب فعل مثلا وفهم المنقول اليه
خلافه كاستحبابه او اباحته لا يعتبر فهم الناقل بالنسبة الى المنقول اليه فكيف يحصل بذلك الانذار والحذر حتى
يكون نقل الاخبار سواء كان عن حس او حدس مشمولا للاية الشريفة ومنها اية النبأ وهي على تقدير تماميتها في اثبات
حجية اخبار الاحاد وسلامتها من الايرادات الكثيرة التي اوردوها عليها لا تدل على حجية الاجماع المنقول لكونها
مختصة لبيان وجوب التبين عن خبر الفاسق دون العادل من حيث غلبة تعمد الكذب في الاول دون الثاني لعدم
القوة العاصمة للفاسق بخلاف العادل فكانه تعالى قال يجب التبين عن خبر الفاسق لقيام احتمال تعمد الكذب فيه
بخلاف العادل لكون عدالته عاصمة عن تعمده فهي ساكتة عن غير حيثية نفي تعمد الكذب في خبر العادل فلا تنهض لاثبات
حجية خبر العادل من حيث كون خبره مستندا الى الحس او الحدس او من حيث قيام احتمال السهو والنسيان او غير ذلك
ومما يدل على كون الاية مسوقة لبيان ما ذكرناه امور احدها تقييد بوصف الفسق لان مفهوم الوصف وان لم نقل
بحجيته الا ان تعليق الحكم بالوصف مشعر بكون مناط الحكم بوجوب التبين في خبر الفاسق هو فسقه وكون فسقه موجبا
لعدم الاعتماد بخبره ولا ريب ان الفسق انما هو منشأ احتمال تعمد الكذب في خبره والا فاحتمال الخطاء والنسيان و
نحوهما مشترك بينه وبين خبر العادل اللهم الا ان يدعى غلبة الخطاء في خبر الفاسق دون العادل لكن الاية ح تنفي وجوب
التبين عن خبر العادل من هذه الجهة ايضا فتدل على حجية الاجماع المنقول اذا كان الناقل عادلا الا ان الاشكال في حجيته
كما تقدم انما هو من حيث احتمال الخطاء من الناقل في حدسه وهو منتف بالاية على التقريب المذكور ولكنه خلاف الظاهر
بل مقتضى ما ادعي من ان المؤمن فطن كريم والكافر خب لئيم هو العكس وثانيها التعليل بقوله ان تصيبوا قوما بجهالة
الخ لقيام احتمال الخطاء والنسيان كما عرفت في خبر كل من العادل والفاسق فلا يصح التعليل من هذه الحيثية لكون ترجيح
احد الامرين بالعمل المشترك بينهما قبيحا فلا بد ان يكون التعليل من حيث غلبة تعمد الكذب في احدهما دون الاخر

لان ذلك هو الصالح للتعليل في المقام كما عرفت وثالثها ان الاصوليين قد اجمعوا على اشتراط الضبط الرادع مضافا
الى العدالة في حجية اخبار الاحاد فلو كانت الاية مسوقة لبيان حجية خبر العادل ونفي جميع الاحتمالات الطارئة على خبره
من احتمال تعمد الكذب والخطاء والسهو والنسيان لكانت الاية حجة عليهم لمنافاتها لهذا الشرط كما لا يخفى ورابعها
انه قد اشترط جماعة من الفقهاء في قبول الشهادة كونها عن حس فلم يجيزوا ما كان عن علم لعدم المشهود بل ادعى عليه
الاجماع فلو كانت الاية مسوقة لقبول خبر العادل مطلقا وان لم يكن عن حس لكانت حجة عليهم ولم يسع لهم منع الفقهاء
لدلالتها على حجية خبر العادل مطلقا سواء كان عن حس او حدس في الاحكام او الشهادات كما هي موردها او لم يتنبه
على الشرط فليس ذلك الا لما ذكرنا من كونها مسوقة لبيان اعتبار خبر العادل من حيث نفي احتمال تعمد الكذب لا مطلقا لا
يقال ان الاية مطلقة واشتراط الحس في الشهادة انما هو لمثل قوله عليه السلام لمن اراه الشمس على مثلها فاشهد او دع لانا
نقول ان هذه الرواية وما في معناها مجملة اذ كما يحتمل ان يريد الامام عليه السلام من كون المشهود به مثل الشمس كونه محسوسا
كذلك يحتمل ان يريد به كونه مثلها في كونه معلوما فلا ظهور لها في اعتبارها بالخصوص فهذه الرواية لا تصلح مستندا للمشهور
لا يقال ان اشتراط الحس في الشهادة انما هو لكونها ماخوذة من الشهود وهو الحضور كما حكي الاستدلال بذلك عليه
عن صاحب الرياض لانا نقول مع منع الدلالة اذ ايضا كثرة استعمال الشهادة في غير المحسوسات كالشهادتين ونحوهما
وخامسها انه لو لم يكن الحكم بوجوب التبين عن خبر الفاسق من جهة ما ذكرناه لكان مقتضى الاية عدم جواز العمل بخبر
الفاسق فيما اذا علمنا بصدقه ايضا لكن احتمل فيه السهو والنسيان او ارادة المجاز ويجب قبول خبر العادل مع طرو
جميع هذه الاحتمالات عليه ولا يلتزم به فقيه اذ لا ريب في حجية خبر الفاسق وعدم وجوب التبين من سائر الجهات
مع العلم بصدقه وليس ذلك الا من جهة كون الاية مسوقة لبيان وجوب التبين من حيث احتمال تعمد الكذب خاصة
في خبر الفاسق وسادسها ان العلماء مع تمسكهم بهذه الاية واية النفر لاثبات حجية اخبار الاحاد لم يتمسك احد
منهم بهذه الاية على حجية فتوى المفتي في حق المستفتي بل قد ترك التمسك بهذه الاية هناك من تمسك هناك باية
النفر كالفاضل القمي ره وليس ذلك الا لكون فتوى المفتي من قبيل الاخبار عن الامام عليه السلام بحسب حدسه فتامل
فان قلت انه لو لم يكن الحكم بوجوب التبين في الاية من جميع الجهات بل اختص بجهة احتمال تعمد الكذب لم تنهض الاية
لاثبات حجية خبر العادل اذ غاية ما تدل الاية عليه ح بحسب مفهومها هو عدم وجوب التبين عن خبر العادل من حيث
احتمال تعمد الكذب فتكون ساكتة عن نفي احتمال سائر الجهات كاحتمال السهو والنسيان فلا تدل على عدم وجوب
التبين من هذه الجهات ايضا حتى تنهض لاثبات حجية خبر العادل قلت الاية انما تثبت حجيته بنفي احتمال تعمد الكذب
ونفي احتمال سائر الجهات ثابت بالاصول العدمية التي استقرت عليها بناء العقلاء لا بالاية ولذا نقول بحجية خبر
الفاسق ايضا اذا علم او حصل الوثوق بصدقه وان احتمل فيه ما يحتمل في خبر العادل ايضا من الجهات المذكورة فان قلت

ان الاية مطلقة من حيث نفي وجوب التبين من خبر العادل لشمولها بحسب مفهومها لخبر العادل حسيا كان او حدسيا و
دعوى اختصاصها بالاول تقييد بلا دليل كيف ومورد الاية مختص بالحدسيات لان سبب نزولها على ما قيل ان
رسول الله صلى الله عليه وآله بعث وليد بن عقبة بن ابي معيط الى بني المصطلق مصدقا فلما قرب الى ديارهم ركبوا
مستقبلين فحسبهم مقاتلين فرجع واخبر رسول الله صلى الله عليه وآله بانهم ارتدوا فنزلت الاية لان خبره بارتداد
بني المصطلق كان من حدس حيث ظن من استقبالهم بكونهم مقاتلين قلت انا نسلم اطلاق الاية بالنسبة الى الاخبار
الحسية والحدسية الا ان ذلك لا ينافي اختصاصها ببيان نفي وجوب التبين من خبر العادل من حيث احتمال تعمد الكذب
خاصة لان مقتضاها انه اذا اخبر العادل عن شيء حسا او بحسب حدسه لا يجب التبين من خبره من حيث احتمال تعمد الكذب
بخلاف خبر الفاسق والامر بالتبين في موردها ايضا من هذه الجهة لا من حيث احتمال الخطاء في حدسه وان كان منشاؤها
في خبره بحسب حدسه ويرشد الى ما ذكرناه التعبير عن وليد بن عقبة بالفاسق كما لا يخفى والله اعلم فان قلت ان الاية
لو لم تكن مسوقة لبيان وجوب التبين من جميع الجهات المتقدمة وكانت مسوقة لجهة نفي احتمال تعمد الكذب من العادل
دون الفاسق للزم منه قبول شهادة الفاسق كالعادل وذلك لانها اذا كانت مسوقة لبيان نفي احتمال تعمد الكذب
خاصة من خبر العادل وكانت سائر الاحتمالات كاحتمال السهو والنسيان ونحوهما مندفعة بالاصول المجمع عليها فلا
ريب في اشتراك خبر الفاسق مع خبر العادل في جريان الاصول في دفع الاحتمالات المذكورة اذ كما ان خبر العادل يحمل
على حقيقته ويجري فيه اصالة عدم السهو والنسيان كذلك خبر الفاسق فح اذا علمنا صدق الفاسق في خبره بحسب اعتقاده
ودفعنا سائر الاحتمالات بالاصول فلا بد من قبول شهادة الفاسقين كالعدلين اذ لا مانع منه بمقتضى الاية ليس الا
وجوب التبين من خبره وقد فرضنا العلم بصدقه بحسب اعتقاده وسائر الجهات ايضا محرزة بالاصول والحال ان الكل
متفقون على عدم جواز قبول شهادة الفاسق لا يقال لو كان كذلك لكان مقتضى الاية عدم حجية خبر الفاسق الموثق بالسند
في الاحكام لان مقتضاها مفهوما ومنطوقا اشتراط العدالة في التبين العلمي لانا نقول ان ذلك ثابت من الخارج من
اجماع ونحوه لا بمقتضى الاية او بتعميم التبين من العلمي والوثوقي فلا ينافي ذلك ما ذكرناه قلت دفع السؤال يتوقف على
ذكر مقدمة وهي انه قد تقدم في بحث مفهوم العلة ان الحكم المعلل بعلة يجيء منصوص العلة مثل قولهم حرمت الخمر
للاسكار تارة يقع الكلام في المراد بالحكم فيه بحسب وجود العلة بان تطرد الحرمة في الثاني مع وجود الاسكار ولو في غير
مورد الحكم كالفقاع والنبيذ واخرى في المراد بانتفاء الحكم بحسب انتفائها بان تطرد الاباحة مع عدم الاسكار ولا ثالث
في المقام الاول هو المراد بالحكم حيثما وجدت العلة اذ ظاهر اللفظ كون المذكور في الكلام علة للحكم فيثبت الحكم حيثما
تحققت علته خلافا للقاضي حيث لم يحكم بتعدي الحكم في منصوص العلة ولكن خلافه انما هو في الصغرى حيث ادعى عدم
انفهام العلية منه وفي الثاني هو عدم الاطراد وعدم استلزام انتفاء العلة انتفاء الحكم فاذا قيل حرمت الخمر للاسكار

لا يحكم

لا يحكم لاجله باباحة الفقاع مثلا اذا لم يكن مسكرا لان المفهوم من قولنا حرمت الخمر للاسكار هو كون كل مسكر حراما
ومقتضاه كون الاسكار موضوعا للحرمة والحرمة ثابتة به ولا ريب ان الموضوع حيثما تحقق يترتب عليه حكمه ولكن انتفاؤه
لا يستلزم انتفاء الحكم لاحتمال قيامه بموضوع اخر وبعبارة اخرى ان للاشياء اوصافا واحوالا مختلفة فاذا جعل بعضها
كالاسكار في المثال موضوعا لحكم فهو لا يستلزم انتفاء الحكم بانتفائه لاحتمال قيامه بصفة اخرى فانتفاؤه لا يصير دليلا
على انتفاء الحكم هذا بالنسبة الى غير مورد الحكم واما بالنسبة الى مورده كالخمر في المثال فالاقرب فيه كون ما علل به
الحكم علة له بالنسبة الى هذا المورد بان يثبت فيه الحكم بثبوته وينتفي بانتفائه اذ مقتضى ظاهر اللفظ كونه علة بالنسبة
اليه حيث كان حكم المورد معللا بها في ظاهر اللفظ والحاصل ان الاقرب كون ما علل به الحكم علة للوجود فاتت بالنسبة الى
غير مورد الحكم وعلة تامة بحيث يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم بالنسبة اليه كما يمنع العلية التامة بالنسبة
الى المورد ايضا لما عرفت ان المفهوم من قولنا حرمت الخمر للاسكار كون كل مسكر حراما فانا فرضنا كون الاسكار موضوعا
للحكم فكيف يختلف ذلك بالنسبة الى مورد الحكم وغيره بجعله علة بالنسبة الى مورد الحكم وموضوعا بالنسبة الى غيره
مع اتحاد اللفظ والمعنى المراد واذا عرفت ذلك تعرف وجه اندفاع السؤال المذكور لان العلة في عدم قبول شهادة الفاسق
قبل التبين هو احتمال تعمد الكذب الذي هو معرض لاصابة القوم بالجهالة التي تستعقب الندم ولا يلزم منه قبول خبره
حيث ينتفي هذه العلة بسبب التبين لجواز عدم وجوب قبوله بعد التبين ايضا لما عرفت من عدم اطراد انتفاء الحكم
بانتفاء علته فان عدم ثبوت قبول خبر الفاسق بعد التبين انما هو بدليل خارجي لا بالاية هذا مع انه مع تسليم اطراد العلة
وجودا وعدما يمكن ان يقال ان الظاهر من الاية كون العلة في عدم قبول خبر الفاسق هو فسقه باعتبار مجرد كون خبره معرضا
للوقوع في الندم لا باعتبار فعلية الوقوع في الندم حتى يلزم القبول مع انتفائها وحينئذ فلا ينافي ان تصيبوا قوما الخ ليس
صريحا في العلية فيحتمل ان يكون حكمة في عدم قبول خبر الفاسق من حيث فسقه فحاصل الاية عدم قبول شهادة الفاسق من
حيث فسقه لكون ما يخبر به من حيث هو معرضا للوقوع في الندم فاذا كانت العلة هي الفسق فيدور الحكم مداره فلا يجوز
قبول شهادته حتى بعد التبين فتامل ومنها دليل الانسداد ولا ريب في جريانه في المقام من حيث كون الاجماعات
المنقولة من الامارات المورثة للظن فيفيد حجيتها الا انه غير نافع فيما نحن بصدده من اثبات حجية الاجماع المنقول من
حيث كونه من الظنون الخاصة كما هو مقتضى كلمات القوم من افراده بالبحث والا لم يكن له وجه مستقلا الا ان يجمع في
الاستدلال على المطلب فان مقتضى دليل الانسداد وغيره من الايات والاخبار لا يخلو من تناف لان مقتضى الاول اثبات
الاجماع المنقول من باب الظن المطلق ومقتضى الثاني اعتباره من باب الظن الخاص نظير ما اورد الفاضل القمي في بحث
الاجتهاد والتقليد على صاحب المعالم في جمعه في الاستدلال على حجية اخبار الاحاد بين الاستدلال بدليل الانسداد
وبين الايات والاجماع وربما يدفع التنافي بان التمسك بكل من الادلة المختلفة انما هو مع الغض عن الاخر ولا ترى

الفقهاء يتمسكون في المسائل الفرعية بالاصول والاخبار والاجماع مع عدم جريان الاصول مع وجود الادلة الاجتهادية
وليس الوجه فيه الا ما ذكرناه وبيان ذلك انا نجد في الادلة الشرعية المعتبرة في الفقه كالتمسك بالاصل والخبر الواحد
في الموضوع بخلاف ما نحن فيه لاشتراك مفاد الايات والاخبار ودليل الانسداد في الغاية اذ مستمسك الاول الاعتماد
على الامارات الخاصة كاخبار الاحاد بل صنف منها بخلاف دليل الانسداد لان مقتضاه اعتبار كل ظن ثم يمكن دفع
المنافاة التي اوردها الفاضل المقرر على صاحب المعالم بانها انما تتجه بناء على القول باعتبار دليل الانسداد من باب
الحكومة التي مقتضاها اعتبار كل ظن بحسب الاسباب ومراتب الظن لا تدرج تحته الحكم بالمنافاة المذكورة بخلاف ما لو
قلنا باعتباره من باب الكشف لكون مقتضاه كشف مقدمات الانسداد اجمالا عن جعل الشارع امارات مخصوصة لاثبات
الاحكام الواقعية مهملة منعنا ثم انا لم نقل بتمامية المقدمات القريبة في علمها وانما قلنا على بعض الامارات المتيقنة من بينها
او باجمالها فلا ريب في كون هذه [illegible] الامارات مجعولة من قبل الشارع فيندفع المنافاة المذكورة ثم انك
حيث قد عرفت ان عدم شمول الادلة للاجماعات المدعاة في كلمات العلماء انما هو لما ادعيناه من كونها مبنية على الحدس
دون الحس فاعلم انه يشهد لما ذكرنا في الدعوى وجوه **احدها** انه لا ريب ان تحصيل هذه الاجماعات ليس الا من جهة تتبع
فتاوى العلماء منهم شفاها واما هو لاستنباط فتاويهم من كتبهم ووجداننا اتفاقهم على الحكم ولا ريب ان استنباط
مقاصد الفقهاء من عباراتهم المسطورة في كتبهم من الامور الاجتهادية النظرية فيكون حدسية لا حسية ويشهد
بذلك اختلاف انظار كثير من العلماء في فهم عبارات الاخرين ولذا فهم بعض من عبارة الشيخ في الخلاف حرمة صلاة
الجمعة في زمان الغيبة فنسب اليه ذلك وفهم بعض اخر منها وجوبها العيني فنسب اليه ذلك وفهم ثالث وجوبها التخييري
فنسب اليه ذلك ونظير ذلك كثير في كلماتهم **وثانيها** انه لا ريب ان جميع فتاوى العلماء ليست بموجودة عند مدعي
الاجماع لتشتتهم في البلاد وتفرقهم في الامصار حتى انه ادعى بعضهم ان ذلك لا يمكن ... فضلا عن
تحصيلهم جميع الفتاوى انما هو بملاحظة اتفاق فتاوى من حضرت كتبهم عنده او سال بعضهم الحكم او رسالة السائل
فيحدس بذلك لفتوى الجميع بذلك **وثالثها** كون فهم رضا المعصوم او العلم بدخول قوله في جملة اقوالهم مبنيا
على الحدس من ملاحظة فتاوى الجميع لا على الحس لعدم سماع فتاويهم شفاها فظاهر ان تحصيل الاجماع مركب من امور
ثلثة حدسية ثم يمكن منع كون الاول حسيا لان فهم مقاصد العلماء من عباراتهم وان كان من الامور الاجتهادية
النظرية الا ان فهم ذلك للعلماء الذين ارتضعوا من ثدي الذكاء وارتقوا في العلم مرتبة عليا سهل يسير بحيث يلحق
بالامور الحسية دون الحدسية لان الفتاوى وان كانت من قبيل المعاني الا انها كانت مقدمات قريبة حسية بحيث
يسهل الانتقال منها اليه يلحق بالامور الحسية وان لم يكن نفس هذا الشيء حسيا ولذا ذكر بعض العلماء كما سيجيء ان
العلوم على ثلثة اقسام معقول صرف كوجوب شكر المنعم ونحو ذلك من المعاني الكلية ومحسوس صرف كادراك السواد

وكون مؤداه قضية مهملة

والبياض

والبياض ومعقول ينتهي الى مبادي محسوسة كالشجاعة التي هي من القوى الباطنة المدركة بالاثار الظاهرة ككفح
غيره وقتال عمرو وكالسخاوة التي تدرك باثارها الظاهرة كاعطاء المال الكثير في موارد كثيرة والقسم الاول من قبيل المعقول
والاخيران من قبيل المحسوس وفهم فتاوى العلماء للفقيه الماهر من العلماء من قبيل القسم الاخير واختلاف انظارهم في
بعض الموارد مع قلتها انما هو لقصور في العبارة لا في افهامهم ولا ريب انه قد يقع الاختلاف في فهم المراد في مقام
المحاورة ايضا مع ان فهم المراد من الالفاظ في مقام المخاطبة يلحق بالمحسوسات فلا يمكن الاشكال في كون الاجماعات
المذكورة من قبيل المحسوسات على الوجه الاول نعم يبقى الاشكال من الوجهين الاخيرين نعم لو وصلت جميع الفتاوى
الى مدعي الاجماع بطريق السماع منهم وتحدس بذلك لدخول قول الامام عليه السلم في جملة اقوالهم لامكن دعوى كون
ذلك ملحقا بالامور الحسية ولكنه لا يخلو من تامل كما لا يخفى والى ما ذكرنا اشار صاحب الذخيرة فيما حكي عنه
حيث قال ان مرادهم بالاجماعات المنقولة في كثير من المسائل بل في اكثرها لا يكون محمولا على معناه الظاهر بل اما يرجع
الى اجتهاد من الناقل مؤد بحسب القرائن والامارات التي اعتبرها الى ان المعصوم عليه السلم موافق في هذا الحكم او مرادهم
الشهرة او اتفاق اصحاب الكتب المشهورة او غير ذلك من المعاني المحتملة ثم قال بعد كلام له والذي يظهر لي بعد تتبع
كلمات المتاخرين انهم كانوا ينظرون الى الكتب الفتاوى الموجودة عندهم في حال التاليف فاذا راوا اتفاقهم على حكم
قالوا انه اجماعي ثم انهم اذا اطلعوا على تصنيف اخر يخالف مصنفه الحكم المذكور رجعوا عن الدعوى المذكورة ويرشد
الى هذا كثير من القرائن التي لا يناسب هذا المقام تفصيلها انتهى ومنها المحدث المجلسي في كتاب الصلوة من بحار الانوار
بعد ذكر معنى الاجماع ووجه حجيته عند الاصحاب انهم لما رجعوا الى الفقه كانهم نسوا ما ذكروه في الاصول ثم اخذ في الطعن
على اجماعاتهم الى ان قال فيغلب على الظن ان مصطلحهم في الفروع غير ما جروا عليه في الاصول انتهى والحاصل انا قد علمنا
كما عرفت سابقا بعد شهادة من ذكر عدم كون الاجماعات المدعاة في كلماتهم على المعنى المصطلح عليه عندهم من اتفاق العلماء
بحيث يدخل في جملة اقوالهم قول الامام عليه السلم بحيث يثبت ذلك عند المدعي على سبيل الحس فدعوى الاجماع منهم
في موارده اما من العثور على فتوى المعظم ثم الحدس منها الموافقة الباقين ثم موافقة الامام عليه السلم كما تقدم واما من علم
الانتشار بالمخالفة كعدم اشتهار الاخبار بين المجتهدين وبالعكس وقد حكي عن المرتضى انه ادعى الاجماع على
عدم الفرق في ايجاب وطي الدبر الغسل بين الذكر والانثى فذكر انه قد نقل عن بعض في ذلك ما يدل به
مخالفة الصدوق ولا ريب ان التعبير بهذه العبارة انما نشا من عدم الاعتناء بشانه ومخالفته واما من حسن الظن
بجماعة افتوا بحكم كما قيل ان ناقل الاجماع انهم لم يفتون الا بما وصل اليهم من المعصوم عليه السلم فادعى الاجماع لقطعه بالحكم
بمجرد فتويهم ويؤيده ما نقل من انهم كانوا ينزلون فتاوى ابن بابويه منزلة النصوص عند اعواز ما نقل من فتوى
الصدوق يحكم مع عدم النص به بمجرد فتوى بعضهم مطلقا بان شيخه حسن بن وليد كان معتمدا عليه ولا ريب ان

الانتقال الى قول المعصوم عليه السلم في جميع هذه الوجوه انما هو بطريق الحدس دون الحس واما كون مستند الحكم
مجمعا عليه بان يدعى الاجماع في المسئلة لاجل اتفاقهم على العمل بالاصل عند عدم الدليل او على العمل بالمطلق والعام
عند عدم المقيد والمخصص او بالخبر المعتبر عند عدم المعارض او على العمل بقاعدة فقهية او اصولية نقلية كانت او
عقلية بان استفيد من اجماعهم على العمل بالاصل او القاعدة عند عدم المانع اجماعهم على حكم المسئلة ولا ريب في
كون نسبة الحكم الى العلماء ناشيا من مقدمتين اثبتهما المدعى للاجماع باجتهاده احديهما كون الاصل او القاعدة
المجمع عليها مقتضيا لحكم المسئلة والاخرى اثبات عدم المانع في خصوص المسئلة والظاهر ان الاجماعات المتعارضة
من شخص واحد او من شخصين متعاصرين او متقاربي العصر وكذا الاجماع في المسائل التي اشتهر الخلاف فيها او في
المسائل الغير المعنونة في كلمات القدماء كل ذلك مبني على هذا الوجه لان المدعى الظاهر ان المدعى حيث لم يجد دليلا
خاصا في المسئلة ولم يجد دليلا معارضا ادعى الاجماع فيها اتكالا على الاصل المجمع عليه او خبر الواحد الذي اجمع على
العمل به وهكذا او ادعاه [illegible] ممن سبقه او عاصره من الفقهاء ويشهد بذلك ما ترى من العبارة التي صرح المدعى
او غيره بذلك وقد تقدمت الاشارة الى جملة من كلماتهم في الاجماع المحصل فراجع ثم ان السيد المحسن الكاظمي ره
قد التفت الى ما قدمناه من كون الاجماعات المدعاة في كلماتهم مبنية على الحدس ثم اجاب عن ذلك بالاعتراف من
بل منع لاستبعاده ثم الكلام في الاجماع المنقول قال واوردوا شبهات **الاول** ان المعتبر في الاخبار ما استند
فيه المخبر الى الحس باحد الحواس والخبر بالاجماع لا يرجع اليه وانما يرجع الى بذل الجهد والحاصل ان المتيقن باعتباره
من الاخبار انما هو ذلك دون غيره ولا اقل من الشك فيرجع الى الاصل الجواب ان المخبر بحصول الاجماع انما يرجع الى
السمع فانه يخبر عن العلماء وان جاء العلم بمقالة المعصوم من مراعاة امر اخر كوجوب اللطف او غيره فان قلت انما كان
المدار في حجية الاجماع على مقالة المعصوم فالاخبار انما هو بها ومن المعلوم انه لا يرجع فيها الى حس قلت المدار في
الحجية وان كان على مقالة المعصوم ولكن استلزام اتفاق كلمة العلماء لمقالة المعصوم معلوم لكل احد لا يحتاج
فيه الى النقل وانما الغرض من النقل ثبوت اتفاق العلماء فيعد اعتبار خبر الناقل لوثاقته ورجوعه في حكاية اتفاق
العلماء الى الحس كان الاتفاق منقولا معلوما ومتى ثبت كشف عن مقالة المعصوم اللازمة الثابتة بطريق من الطرق
المذكورة سلمنا انما يرجع في حكاية الاجماع الى نقل مقالة المعصوم كما يرجع فيها المنقول الاتفاق لكنا نقول ان المرجع
الناقل في نقل مقالة المعصوم الى الحس فقد يرجع الى الحس في اثارها اعني اتفاق رعيته وذلك ان الاتباع لا يتفقون
على شيء الا وعند رئيسهم عليه فكان اتفاقهم اثر من اثار مقالته والاخبار بما يرجع الى الحس في اثاره ما الكلام في
اعتبار شرعا وعرفا كالاخبار بالايمان والفسق والشجاعة وغيرها من الملكات والحاصل ان المعلومات على ثلاثة انحاء
ما يعلم بالعقل من دون توسط الحس كامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما وكون الكل اعظم من الجزء وما يعلم بتوسط

كالعلم

كالعلم بالمحسوسات وما يعلم اثاره ولوازمه بالحس ويعلم هو بالعقل كالملكات فانك تدرك اثارها بالسمع والبصر
وتستدل بالاثار على القوى والكلام في قبول خبر الثقة في الاخيرين فربما الشيء تنقول هو ابيض وترى اثار الشجاعة
فتقول هو شجاع انما الكلام في الاول وهو ان يستعلم الشيء بطريق العقل ليس الا ثم تخبر بما هو عليه وتقول هو كذا
فهذا الذي لا يعول عليه ولا يكون حجة وان جاء به الثقات حتى تدرك كما ادركوا فان قلت المجتهد في الاحكام ان لم
يرجع الى الحس في نفس الاحكام يرجع في لوازمها واثارها اليه وهي ادلتها السمعية فيكون رواية فلم لا يقبل الا لنا
الثقة قلت انما يكفي الرجوع الى الحس في الاثار اذا كانت الاثار مستلزمة عادة وبالجملة اذا افادت اليقين كما في اثار الملكات
واثار مقالة الرئيس اعني مقالة رعيته وهذا بخلاف ما يستنبطه المجتهد من الدليل من الحكم على انا حققنا في الجواب عن
السؤال الاول هو الجواب الاول وعليه فلا اثر لهذا السؤال ثم تحقيق في الجواب عن اصل الشبهة شيء وهو ان ناقل الاجماع
انما يرجع الى الحس في حكاية اتفاق العلماء لو كان مرجعه في ذلك الى السمع من كل واحد منهم مشافهة او بواسطة الكتب ومعلوم
منهم خلاف ذلك فان تحصيل الاجماع في سائر الاعصار انهم انما يتحرون اتفاق العلماء بمراجعة الكتب ومن كل فقيه
ولا كل مؤلف يطلع عليه وكم من فقيه لا يعرف الحاصلون اسمه فضلا عن مقالته فلم يبق الا الرجوع الى ما تيسر من كتبهم و
الكتب المعدة للاستدلال ونقل المذاهب والاقوال وحكاية الاجماع بضميمة جريان العادة بنقل خلاف ان كان على حسب
ما قدمناه ولا ريب ان مرجع ذلك الى الحدس وقد يجاب بانه انما يرجع الى الحس والسماع في النقل من كل فقيه فقيه لكنه
يرجع اليه في اثار ذلك وما يستلزمه فانه لولا ان كل فقيه قائل بتلك المقالة لنقل الخلاف ولم يحصل الاجماع انتهى كلامه
رفع في الخلد مقامه وانت خبير بانه يرد على ما ذكره اخيرا منع كون الحدس من اتفاق المعظم مع عدم نقل الخلاف من شانه
ذلك لان اتفاق الكل من قبيل الحدس من الاثار المحسوسة للملكات كما هو واضح بالوجدان لان الاول ملحق بالمعقولات
الصرفة بخلاف الثاني ويشهد بما ذكرنا انهم ربما يحكمون بحكم ويستدلون فيما بينهم من دون وجود خلاف بينهم بحيث
يقرب من الاجماع ثم ربما يخالفه بعض العلماء في الازمنة المتاخرة لما يجد من الخلل في ادلتهم ثم يتبعه من لحقه فيصير خلاف
الحكم المسلم مسلما فيما بين من تاخر ومن ذلك اشتهار الحكم بتنجس البئر بالملاقات بين القدماء والمتاخرين ولكن لما وصلت
النوبة الى الشهيد الثاني حكم بعدم التنجس واستحباب النزح وتبعه من تاخر عنه بحيث صار الحكم بعده من المسلمات و
امثال ذلك غير عزيز في الفقه واذا جاز استقرار الفتوى على خلاف ما كان مسلما فيما بينهم فكيف يدعى كون الحدس من
فتوى المعظم مع عدم نقل الخلاف لفتوى الكل التي يحدس منها قول الامام عليه السلم من قبيل الحدس من الاثار المحسوسة
كالشجاعة ولو كان الامر كذلك كان للشهيد الثاني ان يدعي الاجماع المحصل في امثال هذه المقامات ولم تجر عادة في
مثل ذلك كما يظهر للمتتبع في كلماتهم بل لو لم نتعرض الى ذلك الشهيد الثاني المحققة التي هي من اجزاء الامارات بل ربما
يستند الفتوى من السيد الاول الى زماننا ولا يوجد الخلاف نقلا ومحصلا الا من نادر معلوم شخصه او نسبه او مع

لاسيما لنا الاطمينان بحيث نجزم به الى حد الاجماع ومن ذلك فتوى الكل بنجس الماء القليل بالملاقات الا العماني
من القدماء والمحدث الكاشاني من اواخر المتأخرين فزان ما اجاب به عن السؤال الثاني من عدم استلزام فتوى الفقيه
دليلا سمعيا في المسألة لاحتمال استناده في استنباط الحكم من الدليل السمعي الى بعض الاستلزامات والمفاهيم الغير
المقبولة عندنا جار في كل واحد واحد من فتاوى العلماء بالنسبة الى قول الامام عليه السلام لعدم الملازمة بينهما فاجابة
ذلك في فتوى كل واحد فحجة في الجميع ايضا كما اوضحنا ذلك في الاجماع الحاصل على طريقة المتأخرين فتم لو قلنا بتمامية
طريقة المتأخرين في الكشف عن رضا المعصوم عليه السلام لابد ما ذكرناه اخيرا وكذلك تقديرة طريقة المتأخرين ومنع حصول
القطع برضاه على طريقتهم تخلص بما ذكرنا من ان التخلص من فتوى المعظم لفتوى الكل وكذا التخلص من فتوى الكل الى قول
الامام عليه السلام كل منها من قبيل المعضلات العزيزة لا المطلوبات المحسوسة وبالجملة هذا تمام الكلام في منع المفتي
العمل بالاجماعات المنقولة وما سلكه على مبنية على الحدس وكونها لنقل خبر الواحد والعمل بحجية الخبر المتضمن للحدس
وقد ظهر بما قدمناه ايضا ان المراد من الاجماعات المنقولة في كلماتهم هو الاجماع على اصطلاح القدماء ما مر من اتفاق
الكل المتضمن لقول الامام عليه السلام لا ما هو خلاف المصطلح فيما بينهم من وجوه الاحتمالات التي تقدمت من صاحب
الذخيرة وغيره ومما يرشد الى كون مرادهم منها هو اصطلاح القدماء ما وقع في كلام السيد وغيره من رد المخالف في
المسألة بانه قد سبقه الاجماع ولحقه لكون هذه العبارة ظاهرة في اشتراط اتحاد العصر في تحقق الاجماع فان المقصود منها
بيان اتفاق العلماء في العصر السابق عليه او اللاحق له وانه لا يضر بخالفته فالبينه اشتراط اتحاد العصر في تحقق الاجماع
على اصطلاح القدماء كما لا يخفى ويرشد اليه ايضا ما وقع في كلام الفخر والشهيد الثاني في رد المخالف في المسألة من ردها
بان مخالفته فلان لا يضر في تحقق الاجماع لانقراض عصره لكون ذلك ايضا ناظرا الى اشتراط اتحاد العصر لان المقصود من
ردهم بانقراض عصر المخالف عدم تحقق الخلاف في عصر الاجماع ونحو ذلك ايضا ما حكي من الفخر من ان عادة العلماء قد
جرت على انه انما يعتد لهم الراي في المسألة ان يثبتوا رايهم الثاني في كتبهم وان لا يمحوا رايهم الاول فلذا يتوهم تحقق
الاجماع على تقدير القرب على الراي الاول وعلى الراي الثاني وذلك ايضا ناظر الى اشتراط اتحاد العصر كما لا يخفى بل لعل
هذه الكلمات ربما يعطي كون مرادهم من الاجماع حيث يدعونه هو اصطلاح العامة لكون اشتراط اتحاد العصر من خواص
العامة ودون الخاصة والنسبة بين الاصطلاحين عموم من وجه ومادة الافتراق من طرف اصطلاح الخاصة ما لو اتفق
من عدا امام العصر على قول وفرض دخول قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم او احد الائمة الماضين في اقوالهم لكونه اجماعا
على اصطلاحهم لان المناط عندهم دخول قول المعصوم في جملة اقوال المجمعين وان لم يكن حيا ما فرضا بخلاف العامة ومن
جانب العامة ما لو اتفق من عدا الامام عليه السلام على قول فانه اجماع على اصطلاحهم بناء على ما نقل عنهم من عدم قدح مخالفة
الشاذ النادر ومادة الاجتماع واضحة فليس كل اجماع على احد الاصطلاحين اجماعا على الاصطلاح الاخر فاحتمال ان الكلام

سيما

سيما بملاحظة ما عرفت ان مرادهم بالاجماعات المدعاة في كلماتهم هو الاجماع الاصطلاحي اعني اصطلاح القدماء ويحتمل
ان تكون هذه الاجماعات على طريقة الشيخ من طريقة اللطف ولا ينافيه ما قدمناه لاشتراط اتحاد العصر على طريقته ايضا
كما لا يخفى وبالجملة لا يبعد ان تحمل هذه الاجماعات على احد امرين اما الاجماع على طريقة القدماء ولكن على طريق الحدس ودون الحس
بان يكون الناقل قد وصل فتاوى العلماء اليه اما بالمشافهة والسماع منهم او بالنظر في فتاويهم في كتبهم ولكن قد تقدم
ان ذلك بعيد جدا بل قد علمنا خلافه لتشتت العلماء وعدم معرفتهم باشخاصهم واسمائهم وعدم تصنيف كثير منهم واما
الاجماع على طريقة القدماء ولكن على وجه الحدس دون الحس كما عرفت واما الاجماع على طريقة اللطف ولكنه بعيد لعدم
ارتضاء اكثر منهم ذلك كما لا يخفى فتعين الوجه الثاني واول من نبه على كون الاجماعات المذكورة على طريق الحدس دون
الحس هو سلطان العلماء في حاشية المعالم حيث قال في ذيل احتجاج صاحب المعالم لما اختاره من حجية الاجماع المنقول
بقوله لنا انه دليل بحجية خبر الواحد كما ستعرفه يتناوله بعمومه فيثبت به كما يثبت غيره قد يقال كون المسألة اجماعية ليس من قبيل
الاخبار حتى يكفي فيه النقل بل من قبيل المسائل الاجتهادية التي يجري فيها الترجيح لوقوع الخلاف في شرايط حجيته بين اهل
الخلاف وكذا عندنا من حيث استنباط دخول المعصوم عليه السلام فيه بالقرائن والامارات المفيدة للظن ودخوله وغيره فلك
فالعمل بخبر الغير فيه نوع من التقليد الا ان يصرح بكيفية الملاحظة فتامل انتهى فقد نبه على كون الاجماعات المنقولة مبنية
على الحدس والاجتهاد من الناقل وعلى كون قبول الاخبار من الاجتهاد تقليدا عقيما منها ما نبه عليها بل النهي عن الاخذ
اشد من النهي عن العمل بالظن لكونه تقليدا محضا نعم لو كان الاخبار لا عن حدس واجتهاد بل وصلت فتاوى العلماء اليه
بحيث يعلم دخول المعصوم فيهم كان ذلك رواية يجب قبولها والمتحصل من جميع ما قدمناه هو عدم حجية الاجماع المنقول لعلم
لابتنائه على الحدس وعدم مساعدة ادلة خبر الواحد على اعتباره نعم هنا شيء وهو انه لو قال الناقل ان الاجماع كان عن حدس كالحس بان
كان احتمال خطائه في اجتهاده مما لا يعتنى به عند العقلاء كان نقل الاجماع من مسلم حجة وذلك بان كان الناقل ماهرا في
الفن ناقدا للمسائل ومطلعا على الفتاوى ومتتبعا للمطالب وعبارات القوم بحيث كان تاقب ذهنه صائبا ولا يخطئ فيه
الآباء الايسار عند الا المعصوم ولا يعتمد على كل ما سمع او راى وكان مثل الائمة كالعلامة والمحقق الاول والثاني والشهيد
الاول والثاني ونظرائهم فان من تتبع كلماتهم وسبر اجماعاتهم سبرا اجماليا لا يكاد يجد موضعا تفرد احد منهم بالاجماع
فيه مع كون المسألة خلافية او غير معنونة في عصر الائمة عليهم السلام والمنقول عن كثير من المتأخرين كالاردبيلي وصاحب
المدارك والرياض لا يدعون الاجماع على وجه الجزم الاسبب يكاد تبلغ المسألة حد الضرورة حتى قيل ان ما قطع به صاحب
المدارك اولى من كثير من الاجماعات المنقولة حتى انه قد نقل عن المحقق ان الاجماع على المطلق ليس اجماعا على المقيد فمن لاحظ
ذلك كيف يدعي الاجماع فيما يحتمل فيه الخلاف هذا بخلاف ابن زهرة والشيخ وامثالهما فانهما كثيرا ما يدعون الاجماع في المسائل
الخلافية وغير المعنونة في عصر الائمة عليهم السلام كما لا يخفى وكيف كان فتمييز موارد الكل موقوف على نقل الفقيه فان وجدت

مثل من وصفنا ممكن كان اجماعه حجة والحاصل انه قد عرفت ان المانع من العمل بالاجماعات المنقولة انما هو عدم شمول ادلة
اخبار الاحاد لها لكونها مبنية على الحدس على ما عرفت وادلة اخبار الاحاد قد عرفت اختصاصها بالاجماع والسيرة منها بالاخبار
الحسية والآيات والاخبار غاية ما تدل عليه هو نفي احتمال تعمد الكذب من غير الثقة دون نفي احتمال الخطاء في الحدس
والاجتهاد وهذا الاحتمال غير مندفع في الاجماعات المذكورة فلا تكون حجة ولكن هذا الوجه غير جار فيما ذكرناه لانه لا قاطع
احتمال تعمد الخطاء عمن وصفناه بان ادلة اخبار الاحاد لا تعرض عند النقل وان فيهم احتمال الخطاء في الاجتهاد بناء العقلاء
حتى العلماء لاجماعهم على اعتبار قول اهل الخبرة في ابواب الفقه كما في ارش الجنايات وقيم المتلفات والقيميات حتى ان
صاحب الذخيرة في مقام اثبات حجية قول اهل اللغة ادعى اجماعهم على تسديد قول كل ذي صنعة فيما يتعلق بصنعته
وان اختلفوا في اعتبار قول اهل الخبرة من حيث كونه من باب الظن المطلق او الظنون الخاصة او من باب الرواية او الشهادة
ولكن ظاهر كثير منهم كونه من باب الرواية والاقرب ان ذلك فيما يتعلق بالاحكام الكلية كما فيما نحن فيه وكونه من باب الشهادة
في الموضوعات الخارجية كالارش والقيمة ولا يعتني باحتمال خطأ من وصفنا في اجتهاده لفرض كونه من اهل الخبرة في
العلم ثم من كثر خطاؤه في اجتهاده في تحصيل الاجماع كمن عرفت لا دليل على نفي احتمال الخطاء في اجتهاده وان كان من اهل
الخبرة واما الثاني وهو ما يرجع الى وجود المانع من العمل بالاجماعات المنقولة على تقدير تسليم وجود المقتضي للعمل فهو
على ما يستفاد من كلماتهم امور منها عدم العلم بارادة الناقل للاجماع ما اشرنا بلفظ الاجماع معناه الاصطلاحي الذي
هو الحجة على ما تقتضيه ادلة خبر الواحد كما تقدم وهو اصطلاح القدماء او اراد معنى آخر ومما يشهد بذلك بل يدعى العلم بعدم
ارادتهم المعنى الاصطلاحي تاويل الشهيد في الذكرى الاجماعات المدعاة في كلماتهم بوجوه ارادة الشهرة وعدم الظفر
بالمخالف حين دعوى الاجماع وان كلام المخالف بحيث يمكن تاويله بما يساعد لدعوى الاجماع كما اشار الى هذا الوجه
ايضا الفاضل المازندراني في حاشية المعالم وتدوين الحكم في كتبهم منسوبا الى الائمة عليهم السلام وكذا تاويل صاحب الذخيرة
لارادة اتفاق الكتب الحاضرة لديه عند التصنيف كما تقدم نقل كلامه وكذا ما تقدم من العلامة المجلسي ره من قوله كلامهم
شرا في الفقه ما اصطلحوا عليه في الاصول لان تاويل هذه الجماعة من مهرة الفن للاجماعات المنقولة في كلماتهم اقوى
شاهد لعدم ارادتهم المعنى الاصطلاحي والا لما وجه لارتكاب ذلك فلا اقل من الاحتمال المساوي ويؤيده ايضا
ما نجد كثيرا من دعويهم الاجماع في المسائل الخلافية او في المسائل الغير المعنونة في عصر الائمة عليهم السلام فان قلت ان القرينة
على ارادة ما هو الحجة اعني اصطلاح القدماء موجودة لانهم لو ارادوا معنى آخر ليس بحجة يلزم منه الاغراء والتدليس
وهو ارادة لفظ ظاهر في معنى هو حجة وارادة خلافه في الواقع والتدليس حرام وهم اجل واورع من ان ينسب ذلك
اليهم قلت انما يلزم التدليس لو كان مقصودهم من نقل الاجماع في كلماتهم اعتماد الغير عليه وليس كذلك كيف وجماعة منهم
لم يجوزوا العمل الا بالقطعيات كالسيدين والحلي والطبرسي فكيف يجوز هؤلاء الجماعة عمل الغير بالاجماع المنقول اليه الاجماع

ويؤيد ذلك ايضا عدم تمسك احد من العلماء الى زمان الفاضلين بالاجماعات المنقولة ثم شاع التمسك بها بين
من تأخر عنهما فلو كان الاجماع المنقول حجة عندهم كيف جمع لهم ترك التمسك به في الفقه فليس مقصودهم من نقل الاجماع
الا مجرد اثبات مقاصدهم لا لان يكون حجة لغيرهم ايضا حتى يلزم المحذور فان قلت سلمنا ولكن لفظ الاجماع لما ثبت
له حقيقة اصطلاحية في عرفهم وهو اصطلاح القدماء ومن المقرر في محله ان كل لفظ له حقيقة يحمل على حقيقته عند
التجرد من القرائن الصارفة فكل مورد ثبتت القرينة على عدم ارادة المعنى الاصطلاحي والا يحمل على معناه المصطلح
عليه قلت نعم ولكن قد عرفت في محله ايضا ان السامع انما يحمل الا اذا علم من الخارج ان المتكلم لا يريد من الالفاظ الدائرة على
لسانه في محاوراته معناها الحقيقي لا يجوز له الحمل على الحقيقة منها ونحن قد علمنا اما بالتتبع او بشهادة جماعة
من اهل الفن كما عرفت هنا وقد تقدم شطر من كلماتهم سابقا انهم لا يريدون المعنى الاصطلاحي دائما او غالبا فان قلت
سلمنا ولكن من المعلوم الذي لا يعتريه شك ولا يشوبه ريب ان مقصود المدعين للاجماع هو اثبات مقاصدهم وانما
مطالبهم به ولا يتم ذلك الا بارادة الاجماع الاصطلاحي لعدم حجية الشهرة ونحوها مما تقدم في كلام الشهيد عندهم
ايضا اكثرهم فلا يمكن لهم ارادة ذلك من لفظ الاجماع في مقام الاستدلال لانه قرينة حالية قطعية على ارادة المعنى
الاصطلاحي قلت هذا لو انحصر تاويل الاجماعات المنقولة فيما ذكره الشهيد وليس كذلك اذ من جملة توجيهاتها ارادة
الاجماع على قاعدة عقلية او نقلية فقهية كانت او اصولية بانه يدعى من الاجماع على القاعدة الكلية الاجماع على تعميم
افرادها كما تقدم سابقا من المحقق توجيه اجماع السيد بذلك ولا ريب في كون الاجماع بهذا المعنى حجة عند الناقل ما لم
يقم دليل على تقييد القاعدة والظاهر ان اكثر الاجماعات المدعاة في كلماتهم من قبيل ذلك كما لا يخفى ومع كيف يحمل الاجماع
في كلام الناقل على معناه الاصطلاحي فان قلت اذا لم يكن مرادهم دعوى الاجماع الاصطلاحي في خصوص المسألة بل
التمسك بالقاعدة المجمع عليها واثبات حكم خصوص المورد بذلك فما النكتة في التعبير عن ذلك بالاجماع الموهم لدعوى
الاجماع الاصطلاحي في خصوص المورد مع انهم كثيرا ما يتمسكون بنفس القواعد حيث لا دليل على خلافها كما تمسك في نحو
لا معارض لها البراءة او الاصالة حيث لا دليل ناقل منها او نحو ذلك قلت لعل النكتة في ذلك هي الاشارة الى عدم
وجود المخالف مع كون المسألة من موارد القاعدة المجمع عليها ولعل تمسكهم بنفس القواعد انما هو فيما يوجد المخالف
او مع كون القاعدة من القواعد الخلافية التي ثبت اعتبارها عنده التمسك بها ومنها ان الاجماع منه معتبر وعنده
غير معتبر فاختلط احدهما بالآخر في كلام المدعين للاجماع فيسقط بذلك عن درجة الاعتبار لعدم العلم بكون الاجماع
المدعى من اي القسمين وذلك لاختلافهم في طريق حجية الاجماع فمنهم من ذهب الى حجيته على اصطلاح القدماء وهم
الاكثر ومنهم من ذهب الى اعتباره من باب اللطف كما عن الشيخ وجماعة ومنهم من ذهب الى اعتباره من باب تقرير
الامام عليه السلام وعلمه به كما تقدم سابقا ومنهم من ذهب الى اعتباره على اصطلاح العامة وهو كاشف عن امر الاتحاد

العصر كما تقدم انفا من الفخر وغيره ومنهم من كان مذهبه اولا اعتباره من باب اللطف ثم عدل الى اعتباره على
اصطلاح القدماء كما نقله الشيخ عن المرتضى وقد تقدم في الامر الاول انهم كثيرا ما يطلقون الاجماع على القاعدة المجمع
عليها ولا ريب ان اعتبار ذلك انما هو مع علم وجود دليل تام والاجماعات المدعاة في كلماتهم مرددة بين هذه
الوجوه فالاجماع المدعى يحتمل ان يكون معتبرا عند الناقل وعندنا وهو ما كان على اصطلاح القدماء او العامة لكون
ذلك هو المتيقن من الادلة الدالة على حجية الاجماع المنقول وهي ادلة الخبر الواحد كما تقدم وقد تقدم الفرق بين
اصطلاح القدماء والعامة ويحتمل ان يكون حجة عند الناقل دوننا كما اذا كان الاجماع لطفيا او من باب التقرير لعدم
كونه حجة عندنا فضلا من منقوله ويحتمل ان يكون من قبيل ما لو كان معتبرا لكان من باب الاصل والقاعدة كالاجماع
على القاعدة لعدم كون الاجماع على المطلق اجماعا على خصوصيات افراده فمع تردد الاجماع المدعى بين هذه الوجوه كيف
يمكن دعوى حجيته فان قلت انه لا ريب في حجية الاجماع المنقول على اصطلاح القدماء لكل الفريقين نعم فرضا او انحصر
الواحد منها والمراد من الاجماعات المدعاة في كلماتهم هو ذلك لوجهين احدهما كون ذلك هو الشايع الغالب في
الاجماعات فينصرف اليه الاطلاق كما افاده الفاضل التقي في محشي المعتمد البهبهاني في الفوايد وثانيهما قيام القرينة
على ارادة اصطلاح القدماء وذلك لان ذكرهم للاجماعات وضبطهم لها في الكتب الفقهية انما هو لهداية الناس وبيان
طرق الاحكام كضبط الاخبار لينتفعوا بها في استنباط الاحكام والاستدلال بها عليها ولا ريب ان هذه الفائدة
لا تتم الا بارادة ما هو الحجة عند الجميع وليس هو الا الاجماع على اصطلاح القدماء لاعتباره حتى عند القائلين باللطف
وغيره كما تقدم وهذا نظير ما اجابوا به عن الشبهة التي اوردها شيخنا البهائي على العمل بالتعديلات الرجالية وذلك لانهم
حيث اختلفوا في مسألة العدالة فقيل بكونها ملكة راسخة تمنع من ارتكاب المحرمات وترك الواجبات وفسرها بعض
ان ذلك بظهور الاسلام بحسن الظاهر وكان القائل بالاول غير قائل باعتبار الاخيرين وكذا القائل بالثاني غير بحسن الظاهر
قائل باعتبار الثالث وكان مذهب المزكين للرجال غير معلوم فحينئذ قد اورد شيخنا البهائي على العاملين بالتعديلات
الرجالية بانه مع عدم العلم بمذاهبهم كيف يمكن الاعتماد بتزكيتهم في تصحيح سند الاخبار وقد اجيب عنه بان المقصود
من تدوين كتب الرجال وتبيين عدالتهم من غيرها انما هو لعمل الغير بذلك لانسداد سبيل المعرفة بحال الرواة لمن
ياتي بعدهم كما هو المشاهد بالوجدان اذ لا سبيل لنا الى معرفة حال احد من الرواة الا بتعديلات علماء الرجال وتوثيقاتهم
ولا ريب ان هذه الفائدة لا تتم الا بارادة ما هو المعتبر عند الكل في التعديل وهو ارادة معنى الملكة نظير الفائدة
فيما نحن فيه قلت اما دعوى الانصراف فبالمنع لانه انما يتم فيما كان من قبيل المشترك المعنوي المنصرف الى فرده الشايع
الغالب والمقام ليس كذلك لكون لفظ الاجماع كما عرفت بالنسبة الى انهم حقيقة في اصطلاح القدماء والاجماع على طريقة
اللطف وغيرها ليس باجماع في اصطلاحهم بل هو دليل معتبر يسمى اجماعا مسامحة في الاطلاق ويؤيده عدم كونه من باب

المشترك

المشترك المعنوي بل يدل عليه عدم وجود قدر جامع بين معانيه اذ الاجماع على اختلاف مذاهبهم لا يخلو منه فيما
مخالفة فيها اشتمالها تماما والعصر ودخول قول المعصوم على طريقة القدماء وعدم ظهور الخلاف على طريقة الشيخ
والكشف عن رضا المعصوم عليه السلام ولو مع وجود المخالف على طريقة المتأخرين وهكذا الامر فمع كونه حقيقة على طريقة
اللطف وغيرها ايضا الاوان اكثر القدماء قد اصطلحوا الاجماع فيما ذهبوا اليه وجماعة منهم كالشيخ وغيره اصطلحوا ذلك
فيما كان على طريقة اللطف او التقرير واصطلح المتأخرون فيما كان على طريقة الحدس فهو حقيقة في كل اصطلاح في
معنى فيكون من باب المشترك اللفظي ولا ريب في انصراف المشترك اللفظي ايضا الى معناه الشايع الغالب منه الا اذا
كان مهجورا في جملة في اسماء الرجال المشتركة بانصرافها الى خصوص بعضهم لانا نقول نمنع بلوغ استعمال لفظ الاجماع
في اصطلاح القدماء حدا يوجب الانصراف كيف وهو الغالب في لسان من يرى الاجماع من باب اللطف مثلا الا انه
على ذلك فكيف يحمل الاجماع في كلامه على اصطلاح القدماء مع ان دعوى الاشتراك اللفظي ممنوعة بل غاية الامر دوران
الامر بين الحقيقة والمجاز ومقتضى القاعدة ح وان كان الحمل على الحقيقة الا انا قد علمنا عدم ارادتهم الحقيقة كما تقدم
في الامر الاول واما دعوى القرينة فهي ممنوعة لانا نمنع كون مقصودهم من ذكر الاجماعات في الكتب الفقهية هو
عمل الغير بها وبيان طريق الاحكام لهم وسند المنع وجوه احدها انه لا ريب ان المقصود من تدوين كتب
الاصول وتمهيد قواعدها ليس الا عمل المجتهد الذي مهد تلك القواعد بحسب اجتهاده لاستنباط الاحكام كما في
اليه تعريف علم الاصول وليس المقصود من تحرير قواعد الاصول ومنها مسئلة حجية الاجماع عمل الغير بها كيف والعمل
بها مع مهدته الغير تقليد له فالمقصود من تمهيد تلك القواعد ليس الا استعمالها في استنباط الاحكام منه وهذا المجتهد
فاذا التمس الشيخ حجية الاجماع على طريقة اللطف فليس غرضه من ذلك الا ابتناء استنباط الاحكام عليها في الفروع والا
كان تاسيس هذا الاصل لغوا ولذا ترى الفقهاء في المسائل الاصولية الخلافية اذا بنوا في الاصول على احد طرفي
الخلاف جروا عليه في الفروع ولو كان المقصود من الاستدلال في الفروع هو افادة الغير عمله لكان اللازم ان
يستدلوا في الفروع بالادلة المتفق عليها والمعلوم من طريقتهم خلافه وثانيها انا لم نر احدا من العلماء مع كثرة
تمسكهم بالاجماع في المسائل الفقهية كالسيد وابن زهرة والحلي والشيخ وغيرهم ان يصرح في مورد بان هذا الاجماع
على طريقة اللطف او التقرير او غيرهما مع انه من يرى حجية الاجماع من باب اللطف كالشيخ وجماعة او التقرير
كالحلي كثيرا ما اوقف بعض الموارد محصل منه الاجماع على طريقة اللطف او التقرير دون اصطلاح القدماء ومع
ذلك لا يشيرون بذلك فان قلت انهم لا يذكرون هذا الاجماع في كتبهم وان كان دليلا عند انفسهم فعلا ذكرت
بالاجماع دون سكوت وان سلمت انهم قد اطلقوا لفظ الاجماع على مثل ذلك من دون تقييد بكونه على طريقة اللطف
او التقرير فنقول قد سدد عنا المخرج فكيف يبقى لك مع ذلك حمل اجماعاتهم على اصطلاح القدماء ودعوى القرينة

العامة عليه وثالثها ان من المدعين للاجماع قد صرح بعدم امكان تحصيل الاجماع لولا طريقة اللطف كالشيخ
في مقام رد السيد فكيف يحمل الاجماع في كلامه على اصطلاح القدماء ولعل هذين لا نعرف مذهبه في الاجماع ايضا
مثل الشيخ ورابعها ان جماعة منهم كالسيدين والحلي وغيرهم يجوزون العمل بالظن في الاحكام ولا يعملون الا بالقطعيات
والعمل بالاجماع المنقول بالاحاد كالعمل باخبار الاحاد حرام عندهم فكيف يكون غيرهم ما هو الحجة عندهم هذا واما
قياس ما نحن فيه على التعديلات الرجالية فهو قياس مع الفارق اذ قد عرفت عدم كون مقصودهم من دعوى الاجماع
في مقام الاستدلال في الكتب الفقهية بيان مذهب وسيرة حجة على غيرهم من باب تعدد بخلاف تعديلات علم الرجال
كلمة من قبيل علم السير والتواريخ وليس المقصود منه الا النقل الى الغير ولا بد ان يكون الاخبار بالعدالة على وجه يمكن
معتبر عند الجميع لتترتب فائدة هذا التدوين المقصود منه ما ذكرناه مضافا الى قيام القرينة على عدم ارادتهم من التوثيق
المعنى الملكة وذلك لانهم قد ذكروا في جملة من الرجال الذين لم يوثقهم احد من علماء الرجال ما يزيد على ظهور
الاسلام بل حسن الظاهر ايضا مثل ابراهيم بن هاشم حيث نقل من النجاشي والفهرست والخلاصة ذكر في انه انتقل
الى قم واصحابنا يقولون اول من نشر حديث الكوفيين بقم هو وعن الخلاصة ولم اقف لاحد من اصحابنا على قول في
القدح فيه ولا على تعديله بالتنصيص والروايات عنه كثيرة والارجح قبول قوله انتهى وانت خبير بانهم انما يعدونه
من نشر احاديث الكوفيين بقم مع ما هو المعروف من احوال اهل قم من عدم وثوقهم بمن يروي عن الضعفاء بل كانوا
يخرجونه من بلدهم فكيف من كان هو في نفسه فاسقا او خارج المذهب ولا ريب ان من كان شانه ذلك فهو في اعلى
مراتب من ظهور الاسلام بل حسن الظاهر ايضا فاذا لم يصرحوا بتوثيقه يظهر منه انهم لا يريدون بالتعديل الا
المعنى المتفق عليه اعني الملكة هذا مع ان اصل الاشكال الذي اورده شيخنا البهائي في غير محله اذ من تتبع كتب الرجال
يقف على عدم تعديل احد منهم احدا في مورد من الموارد بلفظ التعديل بان يقولوا فلان عدل او عادل بل يقولون
فلان ثقة ويستفاد من هذه اللفظة امور احدها كون الرجل ضابطا اذ من لا ضبط له لا يحصل الوثوق بقوله وثانيها
كونه صاحب ملكة اذ من ليست له قوة رادعة من تعمد الكذب لا يحصل الوثوق بقوله بل ربما يستفاد من الاطلاق قولهم
فلان ثقة كونه ذا ملكة مطلقا بمعنى كونه عدلا في اقواله وافعاله لا استفادة العدالة بالمعنى المصطلح عليه الذي يعتبر
فيه الايمان بالمعنى الاخص اذ غايته كونه عدلا في مذهبه لا كونه اماميا ايضا ولذا لو قيل فلان ثقة فطحي لا يحصل التنافي
بينهما وثالثها كونه اماميا وهذا انما يستفاد بحسب القرائن الخارجية لا بحسب مادة لفظ ثقة كما في الاولين ومن هنا
قيل ان المولى البهبهاني حقق ان المطلق من قولهم فلان ثقة من دون تعرض لمذهبه يستفاد منه كونه اماميا اذ من عادتهم التعرض
لبيان مذهبه لو لم يكن اماميا ومما ذكرناه قد ظهر ان النسبة بين لفظ ثقة على ما يستفاد منه بحسب مادته وبين العدالة
المصطلحة عموم من وجه لمادة الافتراق من جانب لفظ الثقة هي ثقة فاسد العقيدة ومن جانب العدل هو العدل الغير

الضابط

الضابط وبمادة الاجتماع واضحة وكيف كان فقد ظهر بما ذكرناه ضعف ما تقدم من شيخنا البهائي من عدم ظهور
ارادة علماء الرجال معنى الملكة في مقام التزكية اذ قد عرفت ان تزكيتهم انما هي بلفظ ثقة وهو ظاهر في معنى الملكة
وان لم يستفد منه العدالة الاصطلاحية الا بملاحظة القرائن الخارجية ومنها انهم كثيرا ما يدعون الاجماع في موارد
قد شاع فيها الخلاف من سبق المدعي او لحقه او عاصره بل ربما يكون الخلاف من نفس المدعي وقد وقفت على رسالة
لشيخنا الشهيد الثاني قد جمع فيها نيفا وثلاثين موضعا قد ادعى فيها الشيخ الاجماع مع مخالفته له في موضع اخر من
كتاب اخر وقد ذكر نحو ذلك صاحب الحدائق في مسألة صلاة الجمعة الا انه قد ادعى تضمن الرسالة نيفا وسبعين موضعا
ولعلها رسالة اخرى لم يصل الينا بل ربما يدعي الشيخ الاجماع في موضع ويدعي الاجماع ايضا على خلافه في موضع اخر
وكيف يصح الركون الى دعوى الاجماع من الشيخ ومن ماثله فيما ذكر ولعل في العلماء من كثير ويزيد معنا في العمل
بالاجماع المنقول ما اوردناه مخصص ثم ظهر باتفاق الكل فوجدنا الخلاف منه او من غيره لكون تعليله ظاهرا في كونه دعوى
الاجماع لاجل علمه وقوفه على مخالف ثم مخالفته او مخالفة غيره كاشفة عن وقوفه او وقوف غيره بعد دعوى الاجماع
على مخالف في المسألة ومنها استناد بعضهم في دعوى الاجماع الى فتاوى جماعة من المفتين فيقول بعد ذكر الحكم
انه قال به فلان وفلان وبعد اسامي جماعة ثم يفرع عليه كون المسألة اجماعية وكلما وقفنا على فتاويهم لا يحصل
لنا الوثوق بالاستكشاف بفتاويهم من فتاوى الكل فضلا من ان يستكشف بعد ذلك عن قول الامام عليه السلام ومنها
قدح بعض الاجلاء كالشيخ سديد الدين محمود الحمصي في اجماعات ابن ادريس وحكمه بانه كان مخلطا وغلطاه وصرح من
ماهر وقد لمن المحقق في موضع في اجماع ابن ادريس قال لا قد ادعى هذا الفاظ الاجماع على ما لم يقل به احد من
المسلمين ومنها كثرة دعوى الاجماع من المدعي كابن زهرة حيث لا توجد مسألة في الغنية الا وقد احتج لها بالاجماع
الا في مواضع نادرة لان عسر تحصيل الاجماع على اصطلاح القدماء بل وعلى غيره ايضا اوضح دليل على تعيين هذه
الاجماعات المنكرة ومنها ما حكاه السيد المحقق الكاظمي في شرح الوافية من ان اكثر الاجماعات المنقولة بمنزلة
الاخبار المرسلة لان الناقل يحكي الاجماع من السيد والشيخ وامثالهما وبينه وبينهم عدة وسائط من غير ان يتعرض
لذكرهم وفيه مع التسليم ان تواتر كتب السابقين وانتسابها على نحو من ذكر المسلم كالكتب الاربعة بالنسبة الينا
مضافا الى ان علمنا بانهم لا يحكون ولا يرسلون الا عن اثباتهم يجعل مراسيلهم كالمسانيد وليس العلماء كالرواة كما
لا يخفى ومنها عدم تعرض القدماء الى زمان الفاضلين لنقل الاجماع عمن سبقهم لكون كل اجماع في كلامهم حاصلا
بالنسبة اليهم ومنها دعوى الاجماع في مورد لا على اصله كما صدر من المرتضى رضي الله عنه حيث ادعى اجماع الامة
على عدم جواز نسخ الاجماع ولا النسخ به لان في المسألة اقوالا افضلها الجواز وقيل بعدمه وقيل يجوز مقيدا لاشياء و
اختار المرتضى محتجا بالاجماع والحجة فيما ذكرناه انه لا ريب في كون النسخ مختصا بزمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لانقطاع

الاجماع على مذهب العامة والخاصة مختص بما بعد زمانه صلى الله عليه وآله اما على مذهب العامة فلكون مذهب
اكثرهم ذلك استنادا الى ان قوله صلى الله عليه وآله اذ كان فيهم فلا عبرة بقول غيره والا فلا عبرة بقول الجميع
واما على مذهب الخاصة فلان الاجماع في عصر النبي صلى الله عليه وآله وان كان ممكنا بناء على قاعدة التبعية والمتبوعية
التي هي من جملة الطرق المقررة للاجماع عندهم بان ينكشف باتفاق جماعة من امة النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن
قوله الا ان انعقاد الاجماع غير معهود في عصره صلى الله عليه وآله فتفرّع ان دعوى الاجماع على عدم جواز نسخ
الاجماع ولا النسخ به انما هي دعوى للاجماع على امر غير جائز او غير موجود اذ نسخ الاجماع او النسخ به فرع وجوده في
زمن النبي صلى الله عليه وآله والفرض عدمه فرجع الدعوى المذكورة الى دعوى الاجماع على عدم جواز امر غير موجود
او غير جائز ولا ريب ان مثل ذلك لا يليق بان يتعلق به الاجماع ثم انه لاجل ما ذكرناه من الموهنات لعله قد تأمل
الشهيد وغيره في اجماعات العلماء بما تقدم اليه الاشارة سابقا وعلى كون اكثر الاجماعات مبنية على حسن ظن المدّعي
بجماعة منهم بانهم لا يقولون الا بما يقول به الكل او على كون المورد مجرى الاصل مجمع عليه او قاعدة قريبة او
اصلية عقلية كانت او نقلية كما تقدم تفصيل الكلام في ذلك والله اعلم **الامر الثاني** ان الاجماع المنقول
على طريقة المتأخرين هل هو حجة اولا وتحقيق الكلام في ذلك ان المنقول تارة يكون هو الاتفاق الكاشف عن
رضا المعصوم عليه السلام بحيث لو ثبت لنا باتفاقنا بهذا الاتفاق لا لابد لنا العلم برضاه وكشف عندنا على وجه قطع عنه
وأخرى هو الامر المنكشف اعني الحكم المقطوع به لمدعي الاجماع بحيث لو وقفنا على كاشفه لا يفيدنا القطع به ولو قرّر
انه رضا القطع فليقطع النظر عن ذلك والحاصل ان المقصود من نقل الاجماع اما ان يكون نقل الكاشف او الامر المنكشف
وسيجيء الكلام في الجهة الاولى والكلام هنا انما هو في اعتبار الاجماع من الجهة الثانية فنقول ان مرجع دعوى
الاجماع الى الاخبار عن القطع بالحكم فيؤول الكلام في حجية الاجماع المنقول الى حجية قطع الناقل بالنسبة الى المنقول
اليه وعدمها وهو ليس بحجة عند الخاصة والعامة اما انه اخبار عن القطع فلفرض عدم وجود امر حسّي هنا يخبر عنه الناقل
لانه انما يخبر عن حدس برضا الامام عليه السلام وحيث كان اخباره عن حدس فلا فرق بين ان يقول انا قاطع بكذا او يقول
ان الحكم الفلاني كذا بان كان في صورة الاخبار عن الواقع وذلك لكون الاخبار عن القطع ايضا مرجعه عند الناظر
الى الاخبار عن الواقع لعدم وجود طريق اليه سوى الاعتقاد فالمخبر عن الاعتقاد مخبر عن الواقع وكذا المخبر عن
الواقع مخبر عن اعتقاده وعليه كما اذا اخبر في الحسيات عن اعتقاده كان بمنزلة الاخبار عن الواقع من دون فرق
بين ان يقول طلعت الشمس وبين ان يقول اعلم بطلوع الشمس فانه كان بين الاعتقاد والواقع ملازمة عادية كما
اذا كان الاعتقاد حاصلا من الاسباب الحسية فلا ريب في حجية الاخبار عن هذا الاعتقاد بالنسبة الى الغير
لما عرفت من كونه بمنزلة الاخبار عن نفس الواقع الحسي وان انتفت الملازمة العادية بينهما كما اذا كان الاعتقاد

حاصلا من الحدس دون الحس كما نحن فيه فلا دليل على اعتبار الاخبار عنه كما انه لا اعتبار بالاخبار عن نفس الواقع ح
لكونه بمثابة الاخبار عن الاعتقاد واما انه ليس بحجة عند الخاصة والعامة فلان الادلة عند الخاصة منحصرة في الاربعة
الكتاب والسنة والاجماع والعقل وزاد بعضهم الاستصحاب وادوده عليه بانه ان كان ماخوذا من العقل فداخل فيه
وان كان ماخوذا من السنة فداخل فيها ولكن لا يخفى ما فيه كما قررناه في محله ولم يعد القطع احد منهم من جملة الادلة و
اما العامة فقد زادوا على الاربعة القياس والاستحسان وبعضهم قول الصحابي ولم يقل احد منهم ايضا بكون القطع
ايضا دليلا في الفقه للغير فان قلت كيف تنكر حجية القطع وقد الحق العلماء في جملة من الموارد على حجية القطع الناشي
من الحدس دون الاسباب الحسية **منها** اطباقهم على الاعتماد على اجتهادات علماء الرجال في الجرح والتعديل مع
قطعهم بتأخر زمانهم عن زمان المعدل والمجروح مع عدم ادراك المعدّل والجارح زمان المعدل والمجروح كتوثيق الشيخ والنجاشي
الذين هم متأخرون عن اصحاب الصادق والباقر عليهما السلام والمتأخرون يعملون بما قطعوا به من الجرح والتعديل **ومنها**
اطباقهم على العمل بقول اهل اللغة وادعى جماعة عليه الاجماع ولا ريب في عدم ملاقات اهل اللغة لواضعها لكونهم او جميعهم
متأخرين عن زمن النبي صلى الله عليه وآله واهل اللغة انما استفادوا معنى الالفاظ من تتبع استعمالات العرب واستعمالهم
للالفاظ في الحقيقة والمجاز وتفسيرهم ذلك على وجه القطع لكون ذلك كاشفا عند الواضع **ومنها** اعتمادهم في قواعد النحو
على ما نقله علماء النحو وذلك ايضا كسابقه في كون عمل المتأخرين بهذه القواعد بالقطع به علماء هذا العلم المستفاد من تتبع
استعمالات العرب ومحاوراتهم قلت نمنع كون الامر على ما وصفت وما يدل عليه ما حكي عن الشيخ في اول فهرسته انه ذكر اني
لا اذكر في المصنفين من المدح والذم الا ما قيل فيهم لا شعوري بكون تعويلي في المدح والذم على النقل عن السابقين دون
القطع اما علماء الرجال فان للعلماء في العمل بقول علماء الرجال في الجرح والتعديل مذاهب فقيل بكونه من باب الرواية وهذا
هو المعروف فيما بينهم وقيل من باب الشهادة فيعتبر العدد كما ذهب اليه جماعة كالاردبيلي وصاحب المدارك والذخيرة
والمعالم ومستندها اما تشيع عدالة من وثقوه واما تخرّجهم والاطلاع منهم على احوال الرجال لكون احوال السلف مضبوطة
عند علماء الرجال وكل من الشياع والخبرة كاف في الشهادة ولا يعتنى بابائه مستندهم لان المقصود هنا بيان مذاهبهم
وان كانت فاسدة وقيل من باب الظنون الاجتهادية وذهب اليه الوحيد البهبهاني ومن تأخر عنه والمعروف فيما بينهم
المذهبان الاولان ومع هذا الاشكال كيف يدعى اطباق العلماء على كون العمل بتوثيقات علماء الرجال من حيث كون
قطعهم حجة على غيرهم هذا ولكن الانصاف ان ظاهرهم وان كان هو العمل بتوثيقات علماء الرجال من باب الرواية او
الشهادة الا ان الذي يظهر منهم خلاف ذلك اما اولا فلان دعوى كون ذلك من باب الشهادة المستندة الى الشياع خلاف
الوجدان لان من يكون دعوى شيوع عدالة من الرواة المعاصرين للائمة عليهم السلام او المقاربين لعصرهم في زمان علماء الرجال
المتأخرين عن زمانهم ازيد من مائة او ما فوق عام انا هو مثل فضالة وامثاله ولا ريب ان هؤلاء ما لجماعة اقل قليل بالنسبة

الى من وثقه علماء الرجال من الرواة فكيف يمكن استنادهم شهاداتهم الى الشياع ودعوى الخبرة بحيث يمكن استناد الشهادة
اليها ايضا مشكلة بعد ما عرفت من عدم ادراكهم لهم بل تمادى اعوام كثيرة فيما بينهم ومن ذلك يظهر ضعف دعوى
كون ذلك من باب الرواية المعتبر فيها الحس فلا بد ان يكون ذلك من باب العمل بالظنون الاجتهادية والامارات المفيدة
للظن وغايته ان يكون من باب القطع المستند الى الحدس دون الحس ومن ذلك قد اورد الفاضل القرية على القائلين
بالظنون الخاصة بانا وان سلمنا نهوض الادلة لاثبات حجية الاخبار سندا وكذا الكتاب دلالة من باب الظنون الخاصة
الا ان ذلك لا يتم بالنسبة الى توثيق الرواة لكون ذلك مبنيا على الظنون الاجتهادية والتتبع ثم بعد لا نحس فقد منعها
واما ثانيا فلشهادة جملة من كلمات علماء الرجال بما ذكرناه **منها** ان العلامة كثيرا ما يقول ان الاقوى عندي قبول او تضعيف
او نقول ولا ريب انه لا معنى للتقوية اذا كان التوثيق من باب الشهادة او الرواية وقد وقع نحو ذلك الغير من سبقه في
حق من اختلف في جرحه وتعديله **ومنها** ما وقع لصاحب المنتقى لانه قد طعن في اعتبار توثيقات العلامة مدعيا
لعدم خبرته في علم الرجال وكون كتبه ماخوذة من كتاب ابن طاوس مع ان صاحب المنتقى قد يعتمد على توثيقات العلامة
ولا معنى لشيء من ذلك ان كان التوثيق من باب الشهادة او الرواية **ومنها** ان صاحب المدارك مع كونه ممن اعتبر شهادة
العدلين في ثبوت عدالة الراوي تقدم نقل الاستناد الى رواية ولم يوثقه الامام احد فاورد عليه ولده بان ذلك
خلاف العمل بمسلكه فاجاب بان المزكي للامر انما تعدد بكل اثنان وانت خبير بعدم كفاية كونه مزكيا للامر الاول الاعتماد
في التوثيق على الاجتهاد فاذا ثبت كون توثيقاتهم من باب الاجتهاد يشكل الاعتماد عليها لعدم الدليل عليها لكن
نحن بحمد الله سبحانه في فسحة من ذلك حيث لا نعمل الا بالاخبار الموثوق بالصدور من الائمة عليهم السلام وان كان مبنيا
على الاصطلاح فالمدار عندنا على الوثوق بالصدور من اي سبب حصل وحيث قد عرفت بالوجدان وبشهادة كلماتهم
كون توثيقات علماء الرجال من باب العمل بالظنون الاجتهادية يشكل الامر على القائل بالعمل بها من باب الشهادة كما ذهب
اليها جمع كصاحب المعالم والمدارك وغيرهما لعدم الاستناد بالشهادة انما كانت مبنية على الاجتهاد والعمل بالظن ومن
اعترض على هذا القول من شيخنا البهائي في مشرق الشمسين حيث اورد عليهم بوجوه **احدها** ان المزكين من علماء
الرجال انما ينقلون من الغير فكيف يكون من قبيل الشهادة المعتبر فيها الاطلاع والخبرة **وثانيها** انه لا يجب ان يكون
كل من الشاهدين سمعا من شاهدين واتفق لهم ذلك لاحتمال ان يكون احدهما او كليهما ممن يكتفي بقول واحد في التزكية
او سماع من شخص واحد من دون اطلاع احدهما بسماع الاخر ويتطرق هذا الاحتمال على المرتبة العليا ايضا على تقدير العلم
بسماع الشاهدين من مثلهما **وثالثها** ان الشهادة على الشهادة لا تتعدى الى المرتبة الثالثة اذ لا استناد بشهادة
الفرع على الفرع والمعلوم هنا خلافه **ورابعها** ان الماثور من علماء الرجال انما هو كتابة التوثيق لعدم ادراك بعضهم
بعضا ولا اعتداد بالكتابة في باب الشهادة كما في باب القضاء هذا ما اورده شيخنا البهائي ويرد عليهم مضافا الى ما ذكر

ما تقرر في الفقه وافتى به الفقهاء ودل عليه بعض الاخبار من عدم جواز ان تكون الشهادة مستندا للشهادة فلو شهد
شاهدان عدلان بعدالة زيد لا يجوز لك ان تشهد بعدالته وان جاز لك ان ترتب عليه اثار العدالة من جواز التقليد
والائتمام ونحوهما فتدبر ولكن يرد على شيخنا المشار اليه ايضا حيث يرى العمل بالتوثيقات من باب الرواية بعض ما اورده
على هؤلاء الجماعة وهو بعض ما اورده اخيرا وذلك لان مستنده في اعتبار التزكية من باب الرواية هو اية النبا حيث زعم تمامية
دلالتها وان ثبوت التعدد فيما ثبت كما في باب الشهادة انما هو بدليل خارجي والا فمقتضى الاية هو الاكتفاء بواحد كما
في المقام وانت خبير بان الكتابة كما انها ليست بشهادة كذلك ليست بنبا فلا تتم دلالة الاية لا يقال كيف عمل بالاخبار
المسطورة في الكتب الاربعة مع انها ايضا من باب الكتابة لانا نقول انا قد اثبتنا في محله ان المعتبر في باب الرواية هو
تحصيل الوثوق بصدور الرواية من الامام عليه السلام باي سبب حصل وان كان هي الكتابة والكتب الاربعة متواترة من
مصنفيها او نقول ان الاجماع قائم على العمل بهذه الكتب وما في حكمها وان كونها كتابة غير مانع من العمل بها فلا بد لمن
يذهب الى العمل بالتوثيقات من باب الرواية من دعوى الاجماع ايضا على العمل بالكتابة هنا ايضا لا التمسك بعموم الاية
ومن هنا ظهر ان ما قدمناه من قوة كون توثيقات علماء الرجال من باب العمل بالظنون الاجتهادية دون الشهادة والرواية
هو مقتضى النظر الجليل كما يشهد به الوجدان وكلمات جملة من الاعيان كما عرفت ولكن النظر الدقيق لا يبعد كون توثيقاتهم
من باب الشهادة لخبرتهم باحوال الرواة وكثرة اطلاعهم على احوالهم الا ما شذ منها ولا يمكن قياسهم علينا اذ الرواة
منهم ليس الا كالتابعين بالنسبة من العلماء بل احوال الرواة عندهم اوضح واظهر من احوال العلماء عندنا لكونهم مشاهدين
للعمل بروايتهم كما لا يخفى فدعوى عدم خبرتهم باحوال الرواة بحيث تصح لهم الشهادة لذلك كما نشاهده بعيدة وكيف
كان فقد ظهر من جميع ما قدمناه كون عملنا بتوثيقات علماء الرجال اما من باب الرواية او الشهادة او العمل بالظنون
الاجتهادية لكون توثيقاتهم مبنية على القطع وكون قطعهم حجة على غيرهم كاهل الخبرة في المقام وهذا تمام
الكلام في التوثيقات واما قول العلماء بقول علماء النحو واللغة فلذلك طريقان احدهما ان يكون تدوين علماء اللغة و
النحو معاني الالفاظ وقواعد النحو مبنيا على الاجتهاد والتتبع في استعمالات العرب وضبط ما يبلغه وسمعهم وسمعه
اجتهادهم وكذا عمل العلماء ايضا مبنيا على الاجتهاد والترجيح في اقوال اهل اللغة ولذلك يقدم الاضبط عند التعارض
والاخر كون عمل الفقهاء باقوالهم لكونهم من اهل الخبرة في هذه الصناعة وقول كل اهل خبرة حجة في كل صناعة بالنسبة
الى الجاهلين لعدم اعتبار قولهم بالنسبة الى ما كان سبيل العلم اليه متيسرا لنا ولذلك لا يعتبر قول اهل العربية في جملة
من الهيئات كالجارية في جميع اللغات مثل معنى الامر والنهي ومفاهيمهما وكيف كان فليس عمل العلماء بقول اهل اللغة
والنحو ايضا الا لكون قطعهم حجة بالنسبة الى غيرهم **الامر الثالث** ان الاجماع المنقول على طريقة الشيخ
طريقة اللطف هل هو حجة اولا والكلام فيه تارة يقع فيما لم يكن المنقول منه منقولا اليه حجة بان يتكلم مع ذلك

في حجيته بالنسبة الى المنقول اليه واخرى فيما لو كان المحصل له حجة عند المنقول اليه كاجماعات السيد في زمان تحقق قاعدة
اللطف بالنسبة الى الشيخ **اما الاول** فلا ينبغي التامل في عدم حجيته اذ المحصل اذا لم يكن حجة عند المنقول اليه
فكيف يكون المنقول حجة عنده اذ غاية الامر ان يكون المنقول كالمحصل وربما يظهر من صاحب الفصول حجيته في مثل ذلك
لانه قال في طي ذكر بعض ثمرات الاجماع المنقول ومنها تعويل الناقل في الاستكشافات على طريق لا تعويل عليه كمصير الى ان
المعتبر في الاجماع دخول المعصوم في المجمعين على وجه لا يعلم نسبه فان هذا مما يقطع او يظن عادة بعدمه وقد يعول او يكتفى
في الاستكشاف بمصير واحد او جماعة الى الحكم من غير مخالف فيقطع بموافقة المعصوم والا فظهر احتمالات كما
يرى الشيخ وجماعة وقد مر ثم قال والجواب ان العلم او الظن بفساد الطريق لا يوجب بطلان النقل نعم يوجب الوهن
فيه فاذا اعتضد بامارات توجب الظن بحجية نقلنا تعين التعويل عليه انتهى واقول توضيح ما ذكره ان الشيخ اذا نقل
الاجماع فاما يحتمل فيه كون ما نقله هو الاجماع على طريقة القدماء واما لا يحتمل فيه ذلك بل نعلم ابتناء ما نقله على طريقة
اللطف وعلى الاول فالوجه في حجية هذا الاجماع انه قد نقل رضاء المعصوم الا ان طريق تحصيله مردد عندنا بين طريق
صحيح وفاسد فيحمل على صحيحه كما هو المقرر في الشريعة من حمل الاسباب الشرعية المرددة بين الصحيح والفاسد على الصحيحة
منها كما في المعاملات والاخبار من اللعان والقيامة والشهادة لانه اذا شهد شاهد عند الحاكم لا يجب على الحاكم
السؤال عن مستند شهادته وانه صحيح او فاسد اذا احتمل فيه ذلك كما اذا احتمل كون شهادته مستندة الى شهادة الغير
التي قلنا بعدم جواز ذلك وكذلك في غير ذلك والشيخ وان كان يظهر منه في مقام الاعتراض على المرتضى انحصار طريق تحصيل
الاجماع عنده في طريقة اللطف الا ان الظاهر انه انما ذكر ذلك في مقام الرد عليه والا فمعرفته ذلك من مثله بعيد مع انه
بالى ظهور بعض عباراته في العدة في خلاف ذلك غير بعيد وعلى الثاني فالوجه في حجيته انه قد اخبر عن رضا المعصوم عليه السلام
وعلمنا بفساد طريق علمه بالمخبر به لا يستلزم العلم بفساد المعلوم وبطلانه اذ فساد الدليل في الواقع لا يستلزم فساد
المدلول لكن فاذا اخبر عن رضا المعصوم عليه السلام مع فرض كون المخبر به لا يجب اعتبار اخباره لاية النبأ وغيرها وهذا
غاية توجيه ما ذكره ولكنه بعيد لا يخلو من نظر بل منع اذ لا دليل على اعتبار خبر العادل اذا لم يكن علمه بالمخبر به من الطرق
الصحيحة كما اذا اخبر عن قول الصادق عليه السلام مع علمنا بان علمه بقوله عليه السلام انما هو بسبب الرمل ونحوه لعدم شمول الادلة من
اية النبأ ونحوها لمثل ذلك وكذلك مع احتمال ذلك احتمالا يعتنى به ولا مسرح لقاعدة الحمل على الصحة في باب الرواية
كما لا يخفى وقول صاحب الفصول بحجية الاجماع المذكور انما هو بعد اعتضاده بالامارات الخارجية كما تقدم من كلامه
نعم قد تقدم منا الكلام في حجية الاجماع المنقول على طريقة القدماء اعتبار اعتقاد ما ادعاه حتى اخبر مع ثبوت الملازمة
بين الاعتقاد والواقع سواء جعل المخبر به هو نفس الاعتقاد بان يقول انا اعلم ان الصادق عليه السلام قال كذا او نفس الواقع
بان قال قال الصادق عليه السلام كذا فان ثبتت الملازمة في المقام ايضا كان اعتقاد الناقل برضا المعصوم عليه السلام في

المقام

المقام حجة وان كان طريقه فاسدا عندنا ولكن قد تقدم منع الملازمة المذكورة الا في الامور الحسية
دون الحدسية كما في المقام **واما الثاني** فربما يتخيل بالنظر البدوي عدم اعتباره في هذا المقام لانه اذا كان محصله
عند المنقول اليه حجة فكيف منقوله اذا كان الناقل ثقة لانه ينقل الى الغير كون المظنون منه كالمعلوم بحسب الشرع هذا
ولكن الاقرب عدم حجيته لان الناقل انما يخبر عن الوصول الى رضا المعصوم بدعوى انطباق قاعدة اللطف
على المورد الخاص ومرجعه الى الاخبار عن انطباق القاعدة على المورد الخاص وهو من المعقولات الصرفة التي
لا دليل على اعتبار قبول خبر المخبر فيها كما تقدم عند بيان حجية الاجماع المنقول على طريقة القدماء فراجع **تنبيه**
انا اذا قلنا بعدم دليل خاص على حجية الاجماع المنقول بخصوصه فهل يمكن اثبات حجيته بالخصوص بدليل الانسداد
بان يكون من جملة الظنون الخاصة او ما في حكمها بان يقال به في مقابل الشهرة مثلا او لا فنقول انهم قد قرروا دليل
الانسداد على وجهين كما سيجيء في محله احدهما وهو المعروف في تقريره ان يفرض انسداد باب العلم بالنسبة الى
نفس الاحكام الواقعية فينضم الى ذلك سائر مقدماته من العلم ببقاء التكليف بها وعدم جواز العمل بالاصول وعدم
معرفتنا بالطرق المجعولة من قبل الشارع بحيث تكفي في اغلب الفقه وهكذا فيفيد حجية الظن مطلقا وعلى هذا الوجه
لا يمكن الاستدلال به على حجيته بالخصوص لكون اعتباره حينئذ من جهة كونه من جملة افراد الظنون المطلقة وثانيهما
ان يفرض الانسداد بالنسبة الى الطرق المجعولة من قبل الشارع كما اختاره صاحب الفصول وسبقه اخوه الفاضل المحشي
وسبقهما الشيخ اسد الله التستري وادعى الاول العلم الاجمالي في ذلك اصلا بانه لا ريب في تقريره انا كما نعلم بانا
مكلفون بالاحكام الواقعية كذلك نعلم ان الشارع قد جعل لهذه الاحكام طرقا مخصوصة وقطعنا بامتثال الاحكام
الواقعية من هذه الطرق ومع انسداد باب العلم بهذه الطرق فيجب في تعيينها اعمال الظن فكل طريق يظن انه من
الطرق المجعولة من قبل الشارع كالخبر الصحيح مثلا فيؤخذ به دون ما هو مشكوك الاعتبار او موهومه والاجماع ايضا
من الطرق المظنونة الاعتبار فيثبت اعتباره بالخصوص وهذه الطريقة مما سلكه صاحب الفصول وغيره في اثبات
حجية الاجماع المنقول وعليها فلا يعتبر الظن بالواقع لفرض عدم ارادة الشارع الواقع من حيث هو بل بهذه الطرق
المعلومة اجمالا الا فيما يظن انه معتبر عند الشارع فيؤخذ به وان لم يفد الظن بالواقع ولعل الى هذه الطريقة اشار الفاضل
في محكي النهاية بقوله ان الاجماع نوع من الحجة فكما ان معلومه حجة كذلك مظنونه قياسا على السنة اقول على تقدير تسليم
هذه الطريقة وفرض سلامتها عما يفسدها كما سيجيء في محله ان الاستدلال بهذه الطريقة على حجية الاجماع المنقول
بالخصوص لعدم كون المحصل منه فاسدا من الطرق المجعولة كالخبر ونحوه حتى يكون مظنونه كمعلومه حجة لكون الاجماع
من الاسباب المورثة للعلم بالواقع لتضمنه قول المعصوم عليه السلام او استلزامه لرضاه والعلم بنفسه طريق الى الواقع
ليس بمجعول من قبل الشارع وكذا الكاشف لكونه سببه قطعيا واعتباره لانه من باب امضاء الشارع له لا لانه

ظاهر الفقرة ما نقله مستفاد من النهاية منه

دون المجمل وبالجملة انا اعتبار الاجماع من باب افادته للقطع فلا يطلق عليه اسم الحجة حتى يدعى كونه مظنونة كما لو كان
حجة ثم على قول الاخباريين من كونه قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم واوصيائه عليهم السلام من حيث هو حجة بتمام ما ذكرنا
ذلك لانهم انما يقولون باعتبار العلم من حيث كونه من الطرق المجعولة لا من حيث كونه من الطرق الاضطرارية الى الواقع
ولذا لا يعولون على كل علم بل على ما يحصل من السنة باعتبار قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم واوصيائه المعصومين
عليهم السلام باعتبار افادته القطع بالواقع عندهم انما هو من حيث كونه من الطرق المجعولة الى الواقع دون الاضطرارية ويدعي
بعض الافاضل اسم الحجة على الاجماع باعتبار تضمنه لقول المعصوم عليه السلام او استلزامه لرضاه وتقع ايضا دعوى الملازمة
بين حجية الاجماع المعلوم والمظنون بدليل الانسداد على التقرير المستفاد من العلامة ثم لو قرر الدليل هكذا انا كما
نعلم ان الله تعالى احكاما واقعية كذلك نعلم اجمالا انه قد جعل لها طرقا مخصوصة وكلفنا بمؤديات هذه الطرق اجمالا
من هذه الطرق فاذا لم نعرف هذه الطرق مفصلة بحيث نكتفي في اغلب ابواب الفقه فلا بد من اخذ ما هو الحجة بكونه
حجة بحسب قضاء العقل بذلك ومن جملة ما يظن فيه ذلك هو الاجماع المنقول لحصول الظن بكونه من الطرق المجعولة
كالسنة المحكية بطريق صحيح مثلا وما كان نفس الاجماع المعلوم والسنة المعلومة كالمسموع من الامام عليه السلام الا يطلق
عليهما اسم الحجة نفس الاجماع المحصل في عرض السنة المعلومة وحكايته في عرض السنة المحكية المظنون كونهما من الطرق
المجعولة وهذا هو الظاهر من صاحب الفصول في تقرير دليل الانسداد لاثبات حجية الاجماع المنقول بالخصوص لكن
يرد عليه ما اوردنا على ظاهر كلام العلامة والفرق بينهما واضح الآن تقرير دليل الانسداد بالنسبة الى الطرق من
اصله فاسد كما سيجيء توضيح الكلام في ذلك في محله وستعرف وقد ظهر بما ذكرنا مضافا الى ما سبق انه لا دليل على حجية
الاجماع المنقول بالخصوص الا حيث امكن دخول قول المعصوم في جملة اقوال المجمعين كما تقدم في ذيل الكلام في منع
المنقول العامل به ثم ربما يتفق نقل الاجماع في مورد لا مسرح فيه للعقل لاثبات الحكم ولا يحتمل الاستناد فيه الى الاصل
لكونه خلافا له كما لو ادعي الاجماع على نجاسة عرق الجنب من الحرام او على وجوب الكفارة بالمرة الثالثة في ليالي
شهر رمضان او على حرمة بيض الغراب اذا كان الناقل ممن يقطع من حاله في الحكم بدعوى الاجماع وكان مع ذلك
ممن لا يعتمد في العمل بالادلة او كان الناقل ممن يقطع بذلك بان كان الناقل لا يعمل من الاخبار الا بما قد زكى كل
سنده بعدلين او كان المنقول اليه لا يعمل الا بما زكى رجال سنده بعدل واحد او بالخبر الموثق او كان الناقل ممن لا يعمل
الا بالقطعيات كجماعة من القدماء او لا يعمل بالدلالات الضعيفة والاستلزامات الموهومة ولم يوجد في المقام ما
يمكن الاستكشاف بالنقل من الاجماع من وجود دليل معتبر عند الناقل ويكون حجة من جهة كشفه عن وجود دليل
اذ لا فرق في حجية الادلة بين المعلوم بالتفصيل والمعلوم بالاجمال بل هو على ما صححناه يكون عدم الخلاف والشهرة
نقلا او تحصيلا حجة ايضا اذا لم يوجد المخالف في المسألة وكان في المفتين من لا يعمل الا بالقطعيات ولا يعتد بالدلالات

الضعيفة

الضعيفة وليس ما حكي من عمل الاصحاب بما يجدونه من شرايع شيخ ابي الحسن بن بابويه عند اعواز النصوص و
تنزيلهم فتاويه منزلتها الا مبنيا على نحو ما ذكرناه لانهم حيث علموا انه لا يفتي الا من نص معتبر فاستكشفوا بفتواه عن
وجود النص وبالجملة ان الاستكشاف عن وجود الدليل موقوف على نقل الفتوى وملاحظة خصوصيات الموارد
فلاحظ ولا تغفل **الامر الرابع** ان جميع ما تقدم في الاجماع المنقول انما هو بحسب الكبرى اعني البحث عن حجيته
على تقدير دعوى الناقل تحقق الكشف له عن قول المعصوم عليه السلام او رضاه باجماع المجمعين واما الكلام بحسب الصغرى
وهو الكلام في بعض العبارات الصادرة من العلماء التي ربما يتوهم ظهورها او صراحة بعضها في دعوى الكشف **فمنها**
قولهم الحكم كذا عندنا او في مذهبنا ولا دلالة فيها على الاستكشاف عن قول المعصوم عليه السلام لاحتمال ان يريد وابتنى
الكلام مع الغير فيهم مضافا الى ظهورها في ارادة غير الامام عليه السلام **ومنها** قولهم ان ذلك قضية المذهب وليس
هذا ايضا ظاهرا في دعوى الاستكشاف كما توهم لان الظاهر منه نسبة الحكم الى مقتضى اصول المذهب وقواعده **ومنها**
قولهم اتفق الاصحاب او اجمع الاصحاب او اتفق اصحابنا واجمع اصحابنا وهو ايضا ليس بظاهر في الاستكشاف لعدم
شمول لفظ الاصحاب سيما لفظ اصحابنا للامام عليه السلام **ومنها** قولهم ان ذلك مذهب الامامية وهو ايضا كسابقه لعدم
صدق الامامية على نفس الامام عليه السلام مضافا الى ظهوره في مقام كون المراد نفي قول بعض العامة فلا يشمل جميع
الامامية فضلا عن نفس الامام عليه السلام **ومنها** قولهم ان ذلك من دين الامامية وهو ايضا لا يفيد الاستكشاف لاحتمال
ارادة انه لا قائل بذلك من العامة او ان ذلك مقتضى طريقة الامامية من العمل بالاخبار وعدم العمل بالقياس في قبال
العامة وتعليلهم بما الرايات في جملة من الموارد كون ذلك فوق دعوى الاجماع وهو مقتضى القرينة لانه قد يدعي الاجماع
نقلا او تحصيلا ويقول بل هذا الصدوق من دين الامامية وهو كما ترى **ومنها** قولهم انه مما تفرد به
قول الصدوق في الامالي في مسئلة جواز القنوت بالفارسية اعتمادا انه من جملة مسائل الرائية وهو ايضا لا يفيد الاستكشاف
ارادة اعتقاده نفسه او اعتقاده من علماء الامام عليه السلام من علماء الامامية **ومنها** قولهم اتفق اهل العلم او اجمع اهل
العلم وهو ايضا ليس اجماعا ظاهره في اهل الاشتغال بالعلم وليس الا علماء الرعية **ومنها** قول السيد في
الذريعة هذا ما انفردت به الامامية وليس اجماعا ايضا ظهوره في نفي قائل به من العامة **ومنها** قولهم هذا مذهب
المحصلين من العلماء او اصحابنا وليس ايضا اجماعا لظهوره في المحققين من العلماء **ومنها** قولهم لا خلاف وليس
ايضا اجماعا لعدم ظهوره في دعوى الاتفاق فضلا عما يستكشف به من قول الامام عليه السلام اذ ذلك انما يتم في مورد
علم وجدان الخلاف ما شعف منه قولهم لم نظفر فيها بخلاف والى غير ذلك من الالفاظ التي يجيئها التتبع في كلامهم
وليس في شيء منها ظهور في دعوى الاجماع المدعى للاستكشاف به عن قول المعصوم فلم يبق ما هو ظاهر في الاجماع
الا مثل قولهم الحكم كذا اجماعا او بالاجماع او الحكم الثلاثي اجماعي ولا يبعد ان يكون قولهم اجمع العلماء على كذا ايضا

ما يفيد الكشف عند المدعي وان لم يكن بشاعة ما ذكر في التمهيد ولا بد في ختم الكلام وتتميم المرام من التنبيه على
امور **الامر الاول** ان العالم المحقق الشيخ اسد الله التستري بعدما انكر حجية الاجماع المنقول باعتبار نقل
المكشوف من الناقل اعني قول الامام عليه السلام او رضاه اثبتها باعتبار نقل السبب الكاشف اعني الاتفاق المنقول
بل جعل ذلك طريقة الاصحاب من القائلين بحجية الاجماع المنقول عدا جماعة من المتاخرين وكلامه هذا ليس بالنسبة الى الاجماع
المدعى في زمان الحضور لانه لا يحتمل تحقق قول الامام عليه السلام لا يبعد القول باعتباره باعتبار نقل السبب الكاشف وكون
المتواتر هو الامر المنكشف لا محالة بل بالنسبة الى الاجماعات المدعاة في زمان الغيبة اعني الاجماعات التي يبعد فيها
دعوى دخول قول الامام عليه السلام في جملة اقوال المجمعين لكن دعوى ذلك في زمان الغيبة بعيدة بل ممتنعة عادة ودعوى
ما ذكره على مقدمات ثلث احديها تحقق نقل السبب الكاشف بكلام الناقل بان كان كلامه ظاهرا او نصا في نقل
السبب بحيث لو تحقق لدينا لكان كاشفا عن رضا المعصوم عليه السلام عندنا ايضا وثانيتها اثبات حجية هذا النقل شرعا
بمعنى تصديق الناقل في نقله والحكم بوقوع السبب المنقول وثالثتها ثبوت الملازمة بين المقدمتين وحصول الكشف
الحجة المعتبرة عند المنقول اليه من تحقق المقدمتين ولو بحسب التعبد الشرعي لا لاجل اعمال الاصالة الحقيقية ونحوها
اما الاولى فتوضيح الكلام فيها ان نقل السبب الكاشف تارة يكون معلوما بحسب ظاهر لفظ الناقل او نصه كان
ينقل ذلك بغير لفظ الاجماع بان يقول اتفق الاصحاب او العلماء او اصحابنا او جميع العلماء او نحو ذلك مما يدل على نقل
اتفاق جميع العلماء ومثل هذا مما لا اشكال في تحقق نقل السبب الكاشف به واخرى يكون خفيا بان ينقل بلفظ
الاجماع من دون اضافته الى العلماء او الاصحاب بان يقول الحكم كذا بالاجماع او يقول الحكم اجماعي لانه ربما يرى الى
ذلك توهم عدم دلالته على نقل اتفاق الكل لاحتمال ان يكون الناقل ممن لقي الامام عليه السلام وسمع الحكم فاراد اظهاره
في صورة الاجماع لئلا يكذب في دعويه كما تقدم احتماله من العلامة الطباطبائي وعلى هذا يحتمل ان يكتفي في دعوى الاجماع با
لكاشف الغير المستند الى حس ولكن من المعلوم عدم ابتناء الاجماع المنقول في مقام الاستدلال وفي مقام نقل
الاقوال على الوجه الاخير الذي يدعيه الصوفية ولا على الوجه الاول الذي عد في الاحكام في غاية الندرة مع انه
على تقدير بناء الناقل عليه وثبوته واقعا فهو كالعدم في الحجية فاذا انتفى الامران تعين سائر الاسباب المقررة واظهرها
في الباب عند الاطلاق حصول الاطلاع بطريق القطع او الظن المعتبر على اتفاق الكل على نفس الحكم ولذا ادعى جماعة
اتحاد معنى الاجماع عند الفريقين وانه اذا اطلقوا لفظ الاجماع على اتفاق جماعة يكشف من قول المعصوم عليه السلام انما هو
من باب المسامحة لوجود مناط اعتبار الاجماع فيه ولاجل ما ذكرناه ترى الفقهاء كثيرا ما يذكرون الاجماع بعد دعوى
الشهرة فيقولون الحكم مشهور بل مجمع عليه حيث يا الترقي في امر الشهرة بانها كادت ان تكون اجماعا ونحو ذلك
وربما يقولون انه كان هذا مذهب فلان فالمسئلة اجماعية واذا لوحظت القرائن الخارجية من جهة العبارة والمسئلة

والنقلة

والنقلة واختلاف الحال في ذلك فيؤخذ بما هو المتيقن او الظاهر وكيف كان فحيث دل اللفظ ولو بمعونة القراين
على تحقق الاتفاق المعتبر كان معتبرا والا فلا **واما الثانية** فيدل عليها وجوه **احدها** ان نقل فتاوى
العلماء وانظارهم على حكم ليس الا كنقل الثقة فتاوى العلماء الى المقلدين ولا فرق بينهما الا كون الاول نقلا الى
العلماء والثاني الى المقلدين والا فهما مشتركان في نقل الفتوى فكما دل على اعتبار الثاني فهو دال على اعتبار الاول
ايضا **وثانيها** ان الاجماع واقع على قبول خبر الثقة في الاحكام ولا ريب في عدم الفرق في ذلك بين نقل نفس الحكم
من الامام عليه السلام وما يتعلق بذلك من الامور المقارنة له كالاسئلة التي تعرف منها حجيته والافعال التي يعرف
منها تقريره ونحوه وما يقارن بيان الحكم من زمان او مكان او حال او نحو ذلك ولا اشكال ان خبر الثقة كما يعتبر في نفس
الاحكام كذلك فيما يتعلق بها ولذا ترى انه لا احد من العلماء لا يتوقف في حمل الجواب على العموم اذا سبقه سؤال من قضية
محتملة الوقوع على وجوه مختلفة لاجل ترك الاستفصال عند الناقل بل الى زمان حصول العلم بتحقق السؤال كذلك وكذا
فيما اخبر عن حكم وقال وكان عند الامام عليه السلام عند بيان هذا الحكم جماعة من المخالفين لعدم توقف احد ايضا في حمل
هذا الخبر على التقية في موارده الحمل الى زمان حصول العلم بتحقق وجود الجماعة في مجلس صدور هذا الحكم من الامام عليه السلام
وكذا فيما لو نقل من الامور العادية ما يصلح قرينة لصرف لفظ الامام عليه السلام عن ظاهره وهكذا فيعلم من ذلك كله عدم
اختصاص حجية قول الثقة بنقل قول الامام عليه السلام وانه حجة مطلقا ومن ذلك نقل الاتفاق **وثالثها** ان طريقة
السلف والخلف من جميع فرق العلماء قد جرت على قبول ما ينقل من احوال الرواة المذكورين في الاسانيد ونحوها كنقل
الشهرة واتفاق سائر اولي الاراء وذوي الفتوى او جماعة منهم وغير ذلك مما كان النقل فيه على وجه الاجمال او التفصيل
وما يتعلق بالشرعيات وغيرها وقد بلغ اعتمادهم على نقل العدل الى حد الغاية حتى انهم يذكرون شيئا مما ذكره بعض من
على نقل غيرهم من دون تصريح بالنقل عنه والاسناد اليه لحصول الوثوق بالناقل فينسبون الحكم الى الشهرة اعتمادا
على نقلها او يكون بعبارة الراوي اعتمادا على من وثق به من دون اسناد التوثيق اليه وهذا شانهم في قبول خبر
الواحد فكذلك فيما نحن فيه لاشتراك الجميع في كونها نقلا لغير معلوم وحصول الوثوق بالناقل **ورابعها** جريان
ادلة خبر الواحد فيما نحن فيه من اية النبا وكتمان البينات والاجماع العملي الذي هو السيرة المستمرة بين عامة المتشرعين
بهذا الشرع بل الشرايع الخالية وغيرها **وخامسها** دليل الانسداد المقتضي للاكتفاء بالظن فيما لا غنى عن معرفته
ولا طريق الى غيره غالبا مما يتعلق بالاحكام الشرعية كما في باب الضرر والعدالة والوقف التي هي من الموضوعات
بتقريب ادق ان العدالة مثلا من الامور التي تتعلق بها الاحكام الشرعية من قبول الشهادة والايتمام وجواز الاستيجار
وقد انسد باب العلم بها والعمل بالاصول يستلزم المخالفة الكثيرة فيقوم الظن مقام العلم بها وكذا في باب الضرر ونحوه
وح نقول انه من المعلوم شدة الحاجة الى اقوال علماء العامة والخاصة وارباب سائر العلوم لمقاصد شتى لا يحصى

منها كثرة المجمع عليه والمشهور والشاذ من الاخبار والاقوال والموافق للعامة او اكثرهم والمخالف لهم ومعرفة
الثقة والاوثق والاورع والافقه لاجل ما امرنا به من ترجيح بعض الاخبار على بعض عند المعارضة بهذه الامور وكمعرفة
اللغات وشواهدها المنثورة والمنظومة وقواعدها العربية التي عليها يبتني استنباط المطالب الشرعية وفهم
معاني الاخبار والروايات وسائر العقود والايقاعات المشتبهة وغير ذلك من متعلقات الاحكام ولا سبيل الى
ما اشتبه من جميع ذلك غالبا سوى النقل الغير الموجب للعلم والرجوع الى الكتب المعتبرة كما مر او سائر الامارات
الظنية فلا مناص حينئذ من تجويز العمل بها والتعويل عليها فيما ذكر وقد عرفت ان من جملة ذلك اتفاق اصحابنا على كون
خبر الواحد الثقة حجة فيما نحن فيه ايضا ولا سيما اذا كان الناقل من الاماثل الاعلام والاجلاء الكرام كما هو الغالب
بل هو اولى بالقبول والاعتماد من اخبار الاحاد في نفس الاحكام والتابعين على المسامحة فيه من وجوه شتى بالمرتبة
فيها كما لا يخفى **واما الثالثة** فمرجعها واضح لانه اذا تحقق اتفاقا الكل عند نقلتها فهو يكشف عن رضا المعصوم
عليه السلام عادة لامحالة لثبوت الملازمة العادية بينهما ايضا فاذا تحقق السبب الكاشف فلا يكون الكشوف عنه حجة
ظنية بحسب الشرع ثم يختلف الحال في كشف السبب المنقول قوة وضعفا على حسب اختلاف الناقلين والمنقول
اليهم فيرضى ان نقل الفاضلين والشهيدين والاردبيلي وصاحب المدارك وامثالهم قدس الله اسرارهم ليس
كنقل السيد وابن زهرة والحلي وامثالهم اذ لا ريب ان من كان معدا فقدا دقيقا في النقل يحصل من نقله الظن اقوى من
غيره من لم يكن كذلك وكذلك المنقول اليهم لانه ربما يكون عند بعضهم بعض القرائن يكشف عن صحة النقل كتحقق الشهرة
او عدم الخلاف عنده فيتقوى به الظن الحاصل من النقل وربما ينعكس الامر فيكون عنده بعض القرائن الموهنة للظن
الحاصل منه فلا بد من ملاحظة القرائن وخصوصيات الموارد وهذا المختصر كلامه وتفصيل مرامه ولكن يرد عليه اما
اولا فان ما ذكره في المقدمة الثانية من حجية قول العدل مطلقا لشمول ما نحن فيه ممنوع لان الادلة او قيام الاجماع على
ذلك فهو ممنوع جدا لمنع لعدم عمل الاكثر بقول العدل في كثير من الموضوعات لاجل منع عموم الدليل عليه كما في
الاخبار من دخول وقت الصلوة او غيرها من الاخبار من الطهارة والنجاسة فيما لم يكن المخبر ذا اليد والاخبار من الحيث
او نحو ذلك وان اراد ثبوت دلالة خبر الواحد لذلك ففيه ان اية النبأ لا يفهم لها كما حققناه في محله وآية النفر
غير شاملة للمقام لعدم تحقق الانذار بنقل الاتفاق وآية كتمان البينات غير شاملة ايضا لمخبر بل الا على حجية خبر
العدل مطلقا لكونها مع احراز كون الخبر من البينات وهو فرع العلم بصدق المخبر والاجماع ممنوع في المقام وكذلك
السيرة اذ القدر المتيقن منها هو الاخبار عن نفس الاحكام الكلية دون الموضوعات فان قلت انه ليس مراد المحقق
المذكور دعوى حجية خبر العدل الواحد بقول مطلق حتى يرد عليه ما ذكرت بل مراده حجيته في الموضوعات الخاصة
التي هي متعلق للاحكام الكلية وذلك ما قام الاجماع عليه بالخصوص قلت قيام الاجماع على ذلك ايضا ممنوع اذ من جملة

يتعلق

ما يتعلق به الاحكام توثيق علماء الرجال وقد اختلف العلماء في ذلك على اقوال فقيل باعتباره من باب الشهادة فاعتبر
التعدد فيه كما ذهب اليه جماعة وقيل من باب الرواية ولعله قول الاكثر وقيل من باب الظن المطلق ومنها قول اهل
اللغة وقد اختلفوا فيه ايضا فمنهم من انكره مطلقا ومنهم من قال باعتباره من باب الظن ومنهم من قال باعتباره لكونهم
اهل خبرة فمع ذلك كيف يدعى الاجماع على حجية قول العدل الواحد في كل ما يتعلق به الاحكام الشرعية كما لا يخفى فان قلت
ان مراده دعوى الاجماع على اعتبار خصوص نقل الفتاوى واتفاق العلماء ولا ريب فيه لما عند من تتبع طريقة العلماء
وسلوكهم في كتبهم الفقهية لجريان ديدنهم على قبول ذلك بلا ريب ولذا ترى ان احدهم اذا نقل فتوى عن سلف فلا
يتوقفون في نقله الى زمان حصول العلم بفتويه وكذا اذا نقل الشهرة او الاتفاق بل قد يتكلمون في النقل على نقل
غيرهم من دون نسبة النقل اليه قلت تحقق الاجماع على ذلك ايضا غير معلوم ولذا ترى العلماء لا يكتفون بمجرد نقل الغير
بل يراجعون بانفسهم الى كتب المنقول عنهم بحسب الامكان ولذا ترى انهم كثيرا ما يخالفون في النقل بل قد يدعى غلطه
الغير في النقل وربما يدعون تحقق الشهرة او الاتفاق لوجود المخالف او كثرته مع دعوى غيره الشهرة او الاتفاق فلو
كان نقل الثقة حجة عندهم لا يرتكبون ذلك اصلا ويكتفون بمجرد النقل لعدم وجوب الفحص في الموضوعات وان قال
ان حجية قول العدل لاجل انسداد باب العلم في الاحكام ومتعلقاتها التي منها ما نحن فيه كما تقدم فنمنع ذلك ايضا لمنع
الانسداد الاغلبي في نفس الاحكام وانسداد باب العلم الى خصوص الفتاوى والاتفاقات على تقدير تسليمه غير مجد
في المقام اذ لا يلزم من طرح الاتفاقات المنقولة المستكشف بها عن رضا المعصوم عليه السلام والعمل في موارد الشك بها
لاصل محالفة كثيرة في نفس الاحكام الكلية واجراء دليل الانسداد في خصوص نقل الفتاوى والاتفاقات غير نافع لعدم
ثبوت التكليف في موارد الاتفاقات المنقولة بالواقع المانع من العمل بالاصل كما في باب العدالة فقد منع بعضهم اعتبار
الظن من باب دليل الانسداد بل منع الاكثر في باب الوقت على عدم اعتبار الظن المطلق فلا يعتبر الجهالات ما لم يثبت
بطريق شرعي والعمل بالظن في باب الضرر لاجل استقلال العقل عليه بالخصوص لا لاجل دليل الانسداد وبالجملة ان
هذه الموضوعات التي تتعلق بها الاحكام ان فرض بجملة واحدة متعلقا للعلم الاجمالي وفرض الانسداد في جلها فلا ريب
الا انه خلاف ظاهر طريقة العلماء لان العاملين بالظن فيها قد استندوا في كل باب منها الى دليل مستقل من الانسداد
او غيره وان قال ان نقل الاتفاق او مطلق الفتوى مثل نقل الثقة فتاوى المجتهدين الى المقلدين كما تقدم قلنا انه
قياس لعدم العلم بالمناط اذ الفارق بينهما العلم موجود اذ المقلد مكلف بالعمل بفتوى مجتهده ومراجعة اكثر المقلدين
الى المجتهد متعذرة او متعسرة وكذا تحمل المجتهد لبيان جميع الفتاوى التي يحتاج
اليها جميع مقلديه حرج عليه ومشقة لا تحتمل عادة ولعل هذا هو السبب في امضاء الشارع قول الثقة في نقل الفتوى
حتى في حق من لا يلزم في حقه ما ذكر كالمرتضى اتباع المجتهد ومقلديه وليس كذلك نقل الفتاوى والاتفاقات اذ لا يلزم من

الطراح ذلك والعمل في موارده بالاصل بمحذور في اشتال الاحكام الكلية كما عرفت آنفا وامثال ذلك كاف في ابطال
القياس ولا يلزمنا اثباته كما لا يخفى وان قال ان ما نحن فيه نظير نقل الامور التي يتوقف عليها معرفة جواب الامام
او نحو ذلك مما تقدم قلنا ان الخبر تارة يتعلق غرضه بنقل نفس الحكم الكلي الذي اخبر به الامام عليه السلام ولا يتعلق غرضه
بنقل ما يتعلق بذلك الامر من باب التبع واخرى يتعلق غرضه بنقل متعلقات الحكم بالاصالة وما نحن فيه من قبيل الثاني
ولا يلزم من اعتبار قول الثقة في الاول اعتباره في الثاني لعدم تحقق الاجماع فيما نحن فيه كما عرفت مرارا واما سائر ادلة اخبار
الآحاد من الآيات والاخبار فانا نقول باعتبار ملاحظة مجموعها على اعتبار قول الثقة في الاحكام الكلية ويلزمه اعتبار
قوله في الاخبار عن متعلقاتها تبعا لها لكونها من باب الملازمة لها ولا يلزم منه اعتبار قوله فيما نحن فيه ايضا مضافا الى
كون ذلك اجماعيا بخلاف ما نحن فيه واما ثانيا فلان ما ذكره في المقدمة الثالثة من الملازمة ممنوع لانه لو فرض تحقق اتفاق
العلماء عندنا بالوجدان دون الحكاية فمنع الملازمة بينه وبين رضا المعصوم عليه السلام بالامر المتفق عليه لعين ما مر مناه
في منع طريقة الحدس التي ذهب اليها المتأخرون ونقول هنا ايضا انا لو علمنا من حال العلماء انهم لا يعملون الا بما وصل
اليهم من الآثار المروية من الائمة عليهم السلام على سبيل العلم او الوثوق ولا يعتمدون بالدلالات الضعيفة والاستنباطات
الموهونة بل انما يعملون بالدلالات الظاهرة او الصريحة كالصدوق وامثاله فاتفاق امثال هؤلاء يستلزم عادة حصول
العلم بكون ما اتفقوا عليه امرا صادرا عن الامام عليه السلام واصلا اليهم ولكن المعلوم من حال العلماء خلاف ذلك
لاختلاف مشاربهم في العمل بالاخبار والعمل بالدلالات والاستنباطات فاذا كان حالهم كذلك كيف يكون دعوى الملازمة
العادية بين اتفاقهم والاستكشاف به عن رضا المعصوم عليه السلام والحال انه لو نقل الينا جميع ما اعتمدوا عليه في
المسألة ربما ناقشنا فيه بل منعناه نعم لا نمنع من حصول الظن به في بعض الموارد بل بعض الاشخاص ولكن هذا غير
دعوى الملازمة العادية ولاجل ما ذكرناه ترى ان الشيء بين العلماء قد يستقر على حكم ثم يستقر الشيء على خلافه
بين المتأخرين كحكمهم الى زمان الشهيد الثاني بانفعال ماء البئر بالملاقاة والى زمان المحقق الثاني بعدم افادة
بيع المعاطاة الا مجرد الاباحة الا من المفيد حيث حكي عنه الحكم بلزومه مع انه استقر في الاول بعدم الانفعال وفي
الثاني بكونها بيعا جائزا مفيدا للملك فاذا كان حال الاتفاق المحقق على ما عرفته فكيف بالمحكي كما هو المفروض ولو
سلمنا الملازمة بين الاتفاق المحقق والعلم برضا المعصوم عليه السلام المقتضية لثبوتها بين الاتفاق المحكي والظن برضاه
انا قلنا بحجية الحكاية نقول ان تحصيل اتفاق العلماء في زمان الغيبة على حكم متعذر جدا بل ممتنع عادة لتفرق العلماء
حينئذ في الاقطار والامصار وعدم المعرفة باشخاصهم ومصنفاتهم غالبا اذ ليس كل عالم بمصنف ولا كل مصنف
معروف ولا كل مصنف معروف ممن يعرف فتواه اذ ليس اكثر كتب العلماء حتى مثل الصدوق والشيخ والعلامة بموجود
الان فغاية ما يمكن تحصيله من فتاوى العلماء هو تحصيل فتاوى المعروفين بالتصنيف ممن كانت تصانيفهم موجودة

فيتحقق

في بيان النقول

فيتحقق من ذلك الاتفاق الجميع ولا بد ان يحمل كلام كل من ادعى الاتفاق في المسألة على هذا لتعذره فيه لا محالة
فنقول ح ان نقل الاتفاق الثابت بالحدس لو كان معتبرا لكان نقل الاجماع باعتبار نقل الامر المنكشف لا السبب
الكاشف معتبرا ايضا والمحقق المذكور قد منع اعتباره على هذا الوجه نظرا الى ابتنائه على الحدس لا شاع تحصيل اتفاق
العلماء عادة بحيث يعلم دخول قول الامام عليه السلام في جملة اقوالهم وافتقار الطريق في الحدس بان يهتدي من اتفاقهم
لرضا المعصوم عليه السلام وقد منع شمول ادلة اخبار الآحاد للاخبار الحدسية فلو كان نقل الاتفاق المبني على الحدس
معتبرا لكان ذلك مناقضا لما ذكره واما ثالثا فلان ما ذكره في المقدمة الاولى من نسبة اثبات الاجماع المنقول باعتبار نقل
السبب الكاشف الى الاصحاب مع اجابة قليلة من المتأخرين معلوم الفساد وان استشهد له بوجوه احدها عمل
العلماء كالعلامة وامثاله بالاجماع المنقول في جملة من الموارد وطرحهم له في مواضع كثيرة فلو كان اعتباره عندهم باعتبار
الامر المنكشف دون السبب الكاشف لما بقي لذلك وجه اذ نقل رضا المعصوم عليه السلام او قوله ان كان حجة في موضع
مع كون الناقل ثقة يلزم حجيته في جميع الموارد بخلاف ما لو قلنا باعتباره من باب نقل السبب لما تقدم من ان نقل الكلام
من عدم بلوغ السبب المنقول احيانا الى مرتبة الكشف وثانيها ما الحقق في مواضع من القول بالاجماع المنقول معللا
بانه لم يثبت كما ذكره في مقام رد المرتضى حيث ادعى الاجماع على ايجاب وطي الدبر الغسل في الذكر والانثى وكذا في
مسألة الاجتزاء بالغيبة في ذكرة المواشي حيث ادعى الشيخ في الخلاف الاجماع عليه اذ لا معنى لذلك على القول باعتبار
الاجماع باعتبار الامر المنكشف اذ لا معنى له سوى عدم ثبوت ما نقله الثقة من رضا المعصوم عليه السلام بخلاف ما لو قلنا
باعتباره باعتبار نقل السبب لان المراد عدم ثبوت نقل السبب بحيث يكشف عن رضا المعصوم عليه السلام وثالثها
ان الاجماع المنقول قد يمنع بوجود الخلاف في المسألة لانه على القول باعتباره باعتبار نقل الامر المنكشف لا يقدح
وجود الخلاف لان المفروض ان الناقل قد نقل رضا المعصوم عليه السلام سواء وجد الخلاف ام لا بخلاف ما لو قلنا باعتباره
باعتبار نقل السبب اذ وجود الخلاف ح يوجب عدم كاشفية السبب المنقول هذا محصل ما يستفاد من كلامه واما
فساده فلشهادة جملة من كلماتهم بها ولذا ترى ان الشهيد الثاني قد ذكر في بعض كتبه ان الاجماع اقوى من السنة
المتواترة باعتبار الاخبار لكون الاول دالا على السنة لكونه ما ينقله العدل عن الامام عليه السلام بلا واسطة بخلاف الثاني
وهو كما ترى صريح في خلاف ما ذكره لكونه صريحا في كون اعتبار الاجماع المنقول باعتبار الامر المنكشف لا باعتبار السبب
الكاشف لعدم كون السبب منقولا عن الامام عليه السلام وقال والد الشيخ حسن ره في المعالم وربما يستبعد حصول
التعارض بين الاجماع المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر الان الى الوسايط في النقل واستغناء مثل في الاجماع وسيأتي
ان تلك الوسايط من جملة وجوه الترجيح ويندفع بان هذا الوجه وان اقتضى ترجيح الاجماع على الخبر الا انه معارض
في الاغلب بقلة الضبط في نقل الاجماع من المتصدين لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في باب التراجيح الى وجه

من وجوه ها مشروط بانتفاء ما ليس بناد او يزيد عليه في الجانب الاخر كاستقرأه الشيخ وظاهر تسليم ما ذكره واما
وقد عرفت صراحته فيما ذكرناه لانا انما نمنع بقلة الضبط في نقلة الاجماع غالبا ومراده ان النقلة كثيرا ما يخطئون في
دعوى الاستكشاف من رضا المعصوم عليه السلام او قوله ومعلوم انه صريح فيما ذكرناه مع انه قد تقدم فيما ذكره من الشواهد
الاولى كون نقل الاتفاق اولى بالحجية من نقل الاجماع بلفظه بناء على اعتبار الاجماع باعتبار نقل السبب والمعهود
من العلماء عدم الاعتداد بنقل الاتفاق ومعه كيف ينسب اعتبار الاجماع المنقول باعتبار نقل السبب اليهم
ومنافاة الى ان اعتباره باعتبار نقل السبب معنى دقيق فلو كان مذهب العلماء اعتباره باعتبار نقل السبب فكيف
يجهلون ذلك ولم يشر الى ذلك احد من العلماء قبله واما الشواهد التي ذكرها فغير واضحة اما الاول فان الظاهر من
العلامة اعتبار الاجماع المنقول باعتبار افادته الظن فلعل عدم عمله به في بعض الموارد لعدم افادته الظن وعدم الوثوق
بصحة النقل ولعله لنا الظن ان يعتمد في موضع من المواضع على اجماع ابن زهرة بل لم لا ينقل اجماعاته اصلا واما
الثاني فان قول المحقق لم يثبت قد فهم منه بعضهم ارادة عدم ثبوت حجية الاجماع المنقول ويحتمل ان يريد عدم
ثبوته لاجل عدم حصول الظن منه لاجل خصوصية في المقام ويحتمل ذلك ايضا منع اعتباره لاجل وجود الخلاف
في المسئلة كما استشهد به ثالثا واما رابعا فانه بعد تسليم المقدمات التي مهدها الاثبات مطلوبه بان دليل نقل الاتفاق
على نقل اتفاق الكل وقلنا بحجية قول العدل كان الاتفاق المنقول بحيث لو تحقق عندنا لكشف عن رضا المعصوم
تقول انه لا ريب في ان حكم الاتفاق المنقول كاشفا حقيقيا واقعيا انما غايته حصول الظن منه برضا المعصوم عليه السلام لاجل
الظن بصدق الناقل ولا دليل على حجية الامر المنكشف بالكشف الشاني وتوضيح ذلك ان اعتبار قول العدل انما هو
بجعل الشارع وتنزيل المحتمل او المظنون بمنزلة الواقع فانا قلنا باعتباره بمفهوم اية النبأ فمقتضاه عدم وجوب التبين
من خبر العدل تنزيلا لاحتمال الخلاف منه منزلة عدمه وفرض خبره منزلة معلوم الصدق ولا ريب ان معنى تنزيل الشيء
فرض محتمل الوقوع او مظنونه منزلة الواقع في ترتيب الاحكام الشرعية المترتبة على الواقع على هذا الامر المنزل منزلته
فيترتب عليه جميع الاحكام الشرعية المترتبة عليه ولكن لا يلزم من ذلك ترتيب الاثار العقلية او العادية المترتبة على
الواقع على هذا الامر المنزل منزلته اذ ما هو قابل للجعل هو الاثار الشرعية دون العقلية والعادية فاذا قال الشارع
الطواف في البيت صلوة فتنزيل الطواف منزلة الصلوة يستلزم ترتيب جميع الاثار الشرعية المترتبة عليها من عدم
جواز الدخول فيها بدون الطهارة او نحو ذلك على الطواف ايضا ولا يلزم منه بل لا يعقل ترتيب الاثار العقلية او
العادية المترتبة عليها عليه ايضا مثل انحدار الطعام بسبب الحركات الحاصلة فيها او نحو ذلك ومع الاثر ترتبا على الامر
المنزل منزلة الواقع الاثار الشرعية المترتبة على الواقع بواسطة امر عقلي او عادي اذ الحكم بثبوت ذلك فرع ثبوت موضوعه
الذي هو الامر العقلي او العادي لامتناع بقاء الحكم بلا موضوع وقد عرفت ان التنزيلات الشرعية لا يثبت الاثار

العقلية

العقلية او العادية في مقام الظاهر حتى يتفرع عليه ثبوت الاثار الشرعية المترتبة على هذه الاثار العقلية او العادية
ونقول فيما نحن فيه ايضا ان الاثار الشرعية ليست مترتبة على نفس الاتفاق على تقدير تحققه بل على الامر المنكشف
به وهو رضا المعصوم عليه السلام لان علمنا بالاتفاق على تقدير تحققه ليس من حيث هو اتفاق بل لكونه سببا لحصول العلم
برضا المعصوم عليه السلام فاذا نزل الشارع الاتفاق المنقول بخبر العدل منزلة الاتفاق المحقق المعلوم فلا يلزم منه ان
يترتب على الاتفاق المنقول ما كان يترتب على الاتفاق المحقق من الاثار الشرعية والفرض عدم ترتب شيء من الاثار
الشرعية على نفس الاتفاق المحقق لفرض ترتبها على رضا المعصوم عليه السلام المنكشف به ولا ريب ان نفس رضاه ايضا
ليس من الاثار الشرعية بل من الاثار العادية فتنزيل الاتفاق المنقول منزلة المحقق لا يثبت رضا المعصوم عليه السلام
حتى يثبت في مقام الظاهر ما كان مترتبا على رضاه في الواقع لما عرفت من عدم ثبوت الوسائط العقلية او العادية
بالتنزيلات الشرعية فلا يكون الاتفاق المنقول حجة اصلا هذا ويمكن الجواب عن هذا الايراد بان الاستكشاف
عن رضا المعصوم عليه السلام ان فرض كونه من اللوازم العادية للاتفاق الذي ينقله العدل فالاخبار عن الاتفاق المذكور
اخبار عن رضا المعصوم عليه السلام في الحقيقة لكون الاخبار عن الملزوم العادي اخبارا عن لازمه العادي في العرف
والعادة فانا اخبر عن الاتفاق المذكور فكانه اخبر عن رضا المعصوم عليه السلام بالصراحة فاذا اعتبر اخباره يترتب على
هذا الخبر باعتبار رضا المعصوم عليه السلام ما يترتب على رضاه المحقق المعلوم واما لو فرض عدم كون الاستكشاف عن
رضاه لازما عاديا للاتفاق الذي ينقله العدل بان كان كشفه عن رضاه لو فرض من باب الاتفاق فالاخبار عن الاتفاق
المذكور لا يكون اخبارا عن رضا المعصوم عليه السلام في العرف والعادة ومع ذلك يأتي الاشكال المذكور من عدم استلزام
حجية خبر العدل في المقام لحجية رضا المعصوم عليه السلام المنكشف ثانيا بالاتفاق المنقول ولعل مراد المحقق المذكور من
كون اعتبار الاجماع باعتبار نقل السبب الكاشف هو ما كان الكشف عن رضاه لازما عاديا للاتفاق المنقول ومع لا فرق
بين نقل السبب الكاشف وبين نقل الامر المنكشف وبين نقلها معا الا انه على هذا يلزم اعتبار الاجماع المنقول
باعتبار نقل الامر المنكشف اذا فرض كون الاستكشاف لازما عاديا للسبب الكاشف وقد تقدم انكار المحقق المذكور
للاجماع المنقول باعتبار نقل المنكشف لانا نقول ان نزاع المحقق المذكور في المقام صغروي لانه انما ينكر الاجماعات
المدعاة في كلمات العلماء باعتبار دعوى ابتناء جميعها على الحدس لما تقدم من دعوى عدم امكان تحصيل العلم في
زمان الغيبة باتفاق العلماء بحيث يدخل في جملة اقوالهم قول الامام عليه السلام عادة والافضل تقديره فرض اجماع بعلم
دخول قول الامام عليه السلام في جملة اقوال المجمعين عادة فهو لا ينكر حجية نقل مثل هذا الاجماع وحيث فرضنا ما نحن فيه
كون الاتفاق المنقول ملازما عاديا للاستكشاف عن رضا المعصوم عليه السلام يكون نقله معتبرا بتقريب ما عرفت وكذا
لو نقل نفس رضاه على ما عرفت بل لو نقل العدل اتفاق جماعة ليس بكاشف عند الناقل عن رضا المعصوم عليه السلام

في حجية الشهرة

وكان كاشفاً عنه عندنا عن رضاه بضميمة باقي فتاوى العلماء التي وصلت الينا وبعض قرائن اخر فهو ايضا
في حكم نقل الاتفاق الملازم للكشف عن رضا الامام عليه السلام عادة لان الاتفاق المذكور وان لم يلازم الكشف عن
رضاه عند الناقل لغفلته عن ضميمة الانضمام الا انه ملازم له في الواقع فتأمل **الامر الثاني** في حجية الشهرة وعدمها
والمراد من الشهرة هو فتوى العلماء بحكم من دون وجود مخالف او مع احتماله ولكن لم يصل الى مرتبة افادة القطع حتى
يكون اجماعا وان فرض وجوده فوق غاية الندرة والشذوذ وفي حجيتها قولان معروفان **احدهما** المنع من حجيتها
مطلقا وعزاه في المفاتيح الى المشهور وهو كذلك ولذا قيل ان الشهرة ان ثبت حجيتها لزم من حجيتها عدمها لان المشهور
عدم حجيتها وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل **وثانيها** القول بحجيتها مطلقا واختاره الشهيد في الذكرى حيث
قال الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو ممنوع وان اراد في الحجية فقريب لمثل ما قلناه ولقوة
الظن في جانب الشهرة انتهى وقال سيدنا الاستاذ ادام الله بقاءه مكررا في موضع من المناهل استناد الفاضل
في اثبات الحكم الى مجرد الشهرة واشاره ايضا المحقق الخونساري ومقلده جمال العلماء بل هو لازم كل من قال بمقتضى
دليل الانسداد من العمل بمطلق الظن اللهم الا ان يدعى وجود المانع من العمل بها لما عرفت من كون القول بحجيتها
مستلزما لعدم حجيتها وربما يلوح من كلام صاحب المعالم التفصيل بين الشهرة الحاصلة قبل زمان الشيخ والحادثة
بعده والقول بالحجية في الاول دون الثاني لانه بعد ان اورد كلام الشهيد واحتجاجه بقوة الظن الحاصل من الشهرة
قال ويضعف بعض ما ذكرناه في الشهرة ان الشهرة التي يحصل بها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمان الشيخ لا الواقعة
بعده واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمان الشيخ كما نبه عليه والدي ره في كتاب الرعاية الله
التي في دراية الحديث الى آخر ما ذكره وهذا التفصيل اختاره صاحب الرياض في رسالته المفردة المعمولة في حجية الشهرة
وهي حجيتها ان وجد على وفق الحكم المشتهر خبر ضعيف ولو في كتب العامة وعدمها ان تجرد عن ذلك ونقل هذا
التفصيل ايضا عن استاده الوحيد البهبهاني ونقل عنه انه تفصى بذلك عن الاشكال المتقدم من استلزام القول
بحجية الشهرة عدم حجيتها نظرا الى كون الشهرة التي قامت الشهرة على عدم حجيتها هي الشهرة المجردة لمنع تحقق
الشهرة على عدم حجية الشهرة المقارنة لوجود خبر ولو كان ضعيفا فلا يلزم من القول بحجية الشهرة المقارنة لوجوده عدم حجيتها
ومراده من الخبر المقارن للشهرة ليس ما ذكره الاكثر من كون الخبر الضعيف منجبرا بالشهرة لان المنجبر بالشهرة هو الخبر
الذي يعلم كونه مستند العمل المشهور لصيرورته اعتماد العلماء على الخبر وعملهم به جابرا لضعف سنده بل المراد هنا
وجود خبر على وفق الحكم المشهور مع عدم علمنا باستناد العلماء اليه في الحكم المشهور بينهم او مع علمنا بعدم استناد
العلماء اليه وعدم عثور كثير منهم عليه او اكثرهم كما لا يخفى واحتج القائل بعدم الحجية بوجوه **احدها** الاصل
لان مقتضاه حرمة العمل بالظن كما سيجيء في محله **وثانيها** ما تقدم من استلزام القول بحجيتها لعدم حجيتها **وثالثها**

الاجماع

الشهرة

الاجماع عليه لظاهر العدم تمسكهم بها في الفقه في اثبات الاحكام والفاضل وان تمسك بها في موضع من المختلف
كما تقدم الا انه لم يظهر منه ذلك في سائر المواضع وبالجملة فظاهر الفقهاء عدم العمل بها واحتج المثبتون بوجوه يرجع
بعضها الى اعتبارها من باب الظن الخاص وبعضها من باب الظن المطلق **احدها** الاولوية اذ لا ريب في اعتبار
الشارع بعض الظنون التي هي ادون مرتبة من الظن الحاصل من الشهرة كخبر الثقة مثلا فحجية الشهرة ح بطريق اولى
وفيه انه ان اريد من الاولوية قياس الاولوية فالتمسك بها في المقام يرجع الى اثبات مشكوك الاعتبار بموهوم
الاعتبار لان الشهرة من الظنون المشكوكة الاعتبار والاولوية من الظنون الموهومة الاعتبار كما ان الخبر من الظنون
المظنونة الاعتبار فالشهرة اوضح امرا وابين حالا من ان يتمسك في حجيتها بالاولوية وان اريد منها الفحوى ففيه
اولا منع تحقق الفحوى في المقام اذ لا ريب في عدم الانتقال المزبور الى حجية الشهرة من ملاحظة مفهوم آية النبأ لو
قلنا باعتباره كما ينتقل الى حرمة ضرب الابوين من قوله تعالى ولا تقل لهما اف وثانيا ان الفحوى انما تتم لو ثبت ان المناط
في حجية خبر العدل هو مجرد افادة الظن وليس كذلك ولعل وصف العدالة له مدخل في قبول خبره وثالثا مع التسليم انه
لا بد من ان يقتصر على الظنون التي هي اقوى من الظن الحاصل من خبر العدل بان لا يتعدى الى الشهرة التي تفيد ظنا
مساويا للظن الحاصل من خبر العدل او اضعف منه **وثانيها** الاخبار وهي عامية وخاصية فمن الاولى الاخبار المتقدمة
التي استدل بها العامة على حجية الاجماع مثل قوله ص عليكم بالسواد الاعظم وقوله ص يد الله على الجماعة وقوله ص لا تجتمع
امتي على الخطاء والى غير ذلك من الاخبار المتقدمة في الاجماع ولكن اكثرها اجمع على حجية الاجماع فضلا عن الشهرة كما مع تعهد لانيانه
تقدم مع ضعف السند ومن الثانية اخبار **منها** المرسل المذكور على السنة الفقهاء وان لم يوجد في الكتب الاربعة
المرء متعبد بظنه وقد استدلوا بها في اوقات الصلاة وشكوكها وفيه مع ارساله منع الدلالة لعدم ظهوره في اعطاء
القاعدة الكلية اذ المقصود منه بيان وجوب تعبد المرء بظنه حيثما ثبت اعتبار ظنه فلا بد من اثبات اعتبار الظن الذي
يجب التعبد به من الخارج لابهام المرسل كما لا يخفى **ومنها** ما رواه ابن جمهور في غوالي اللئالي عن العلامة
مرفوعا الى زرارة قال سألت الباقر عليه السلام فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبأيهما
آخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر الحديث **ومنها** ما رواه الكليني ره عن
عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان
او الى القضاة ايحل ذلك الى ان قال فكيف يصنعان قال ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا
الى ان قال فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا
في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال قلت فانهما
عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي

حكايا المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه
لا ريب فيه الحديث وهذان الخبران هما العمدة في المقام وقد دلّا باطلاق الامر بالاخذ بالمشهور بين الاصحاب
وبعموم التعليل في الثاني على حجية الشهرة بحسب الفتوى في المقام وهما يثبتان حجية الشهرة من باب الظنون
الخاصة ولكن الكلام فيهما تارة بحسب السند واخرى بحسب المعارض وثالثة بحسب الدلالة اما الاول فالرواية
الاولى لكونها مرفوعة لا يجوز العمل بها مضافا الى عدم كون ابن جمهور معروفا بالوثاقة وناهيك في ذلك ان صاحب
الحدائق مع كونه اخباريا ومن شانهم الاسناد الى كل خبر قد طعن فيه وفي كتابه ولم يعمل باخباره وباخبار مثله من
الاسلام والثانية قد تضمن سندها داود بن الحصين وهو فطحي وثقة خلاف مع ان عمر بن حنظلة لم يوثقه احد من الاصحاب
ثم حكى عن الشهيد الثاني في شرح بداية الدراية ان عمر بن حنظلة وان لم ينص الاصحاب عليه بجرح ولا تعديل
ولكن حققت توثيقه من محل آخر ولكن حكى ولده المحقق الشيخ حسن رحمهما الله تعالى انه قال وجدت بخطه في
بعض فوائده ما صورته عمر بن حنظلة غير مذكور بجرح ولا تعديل ولكن الاقوى عندي انه ثقة لقول الصادق عليه السلام
في حديث الوقت اذن لا يكذب علينا والحال ان الحديث الذي اشار اليه ضعيف الطريق فتعلقه به في هذا
الحكم مع ما علم من انفراده غريب ولولا الوقوف على الكلام الاخير لم يختلج في الخاطر ان الاعتماد في ذلك على هذه الحجة
فقد بان انتهى ومع تسليم صحة الخبر المذكور فهو لا يدل على وثاقته لاحتمال ارادة انه لا يكذب في الاخبار التي نقلها
في الاوقات مع ان عدم تكذيبه على الائمة عليهم السلام مطلقا لا يدل على توثيقه والعجب من امثال الشهيد الثاني في
توثيقه الى مثل ذلك فان قلت ان الرواية قد تلقاها الاصحاب بالقبول ولذا سميت بالمقبولة فذلك جابر لضعف
سندها قلت ان الجبر انما هو بعد العمل بقبول الاصحاب وعلمهم بها ولم يعمل اكثر الاصحاب بها الا في باب القضاء
والترافع وفي مقام الترجيح في الروايات فتامل ومع التسليم فغاية الامر كونها كالخبر الصحيح ويتعدى الى الشهرة
عدم حجية اخبار الآحاد في اثبات المسائل الاصولية فتامل واما الثاني فربما يقال بتعارضهما بالآيات والاخبار
المتكثرة الناهية عن العمل بالظن والنسبة بينهما عموم من وجه لشمول الادلة الناهية لغير الشهرة ايضا من سائر
الظنون والخبران المذكوران يشملان الشهرة الواصلة الى حد اليقين او الوثوق الذي يسمى علما عرفا في مادة
الاجتماع وهي الشهرة الظنية يتعارضان والترجيح مع الاخبار الناهية للكثرة والموافقة للكتاب ويمكن دفعه
بان الاخبار الناهية وان كثرت الا ان عموم الخبرين المذكورين اضيق دائرة واقل افرادا من تلك الاخبار لشمولها
كل الظن بخلاف هذين الخبرين لاختصاصهما بالشهرة وكون احد العامين اقل افرادا من الآخر من جملة المرجحات
الدلالية مع انه لو قدمنا جميع اخبار الناهية وخصصنا الخبرين بها لزم الغاء هذين الخبرين وتخصيصهما ببعض
افرادها النادرة اذ وجود شهرة مفيدة للقطع في غاية الندرة بخلاف ما لو خصصنا تلك الاخبار بهما وهذا ايضا

من جملة المرجحات في تعارض العامين من وجه كما تقرر في محله ثم ان ما ذكرناه في دفع المعارضة انما هو على مذاق
القوم والجواب التحقيقي هو منع المعارضة بين الخبرين المذكورين والاخبار الناهية عن العمل بالظن اذ المعارضة في
الحقيقة انما هي بين تلك الاخبار والادلة الدالة على اعتبار اخبار الآحاد لكون الخبرين المذكورين من جملة مصاديق تلك
الادلة والكلام هنا بعد الفراغ من تقديم ادلة اعتبار الآحاد على ادلة حرمة العمل بالظن وبعد فرض حجية اخبار الآحاد
لا بد من الاخذ بمقتضاها وان اقتضت في بعض الموارد حجية بعض الامارات ايضا كما في المقام فلا وجه لاعادة المعارضة هنا
والوجه في تقديم ادلة اخبار الآحاد على ادلة حرمة العمل بالظن ان مقتضى الاولى حرمة العمل بغير العلم ومقتضى الثانية فرض
مؤدى اخبار الآحاد وتنزيله منزلة العلم فادلة اعتبار الآحاد مخرجة لها عن موضوع حرمة العمل بالظن بفرضها كالعلم فتكون
حاكمة عليها ولا يبقى تعارض بينهما اصلا حتى يحتاج الى المرجحات المذكورة واما الثالث اعني البحث من جهة الدلالة فنقول
لا دلالة للخبرين على حجية الشهرة اما الرواية الاولى فلما ذكره العلامة الطباطبائي في فوائده من ان المراد بالمشتهر فيها الحديث
المشهور بينهم بقرينة وروده في مقام ترجيح احد الحديثين المتعارضين على الآخر والمعنى خذ من الحديثين المتعارضين
بالمشتهر بين اصحابك اي الحديث المشهور بينهم وليس هذا من باب تخصيص العموم بالمورد بل من باب تحصيله
والفرق بينهما ظاهر كالامر الآخر انه لو قيل هل ينجس الماء بملاقاة النجاسة فاجاب بان ما كان كرا لا ينجس بالملاقاة
فان المعنى ما كان كرا من الماء لا ينجس بها دون غير الماء كالمضاف والمايع فانه خارج من العموم لان العموم يختص بغيرها انتهى
ويؤيده انه لو سئل عن ان الصلاة في اي المساجد افضل فاجيب بالجامع فيه الناس لا يفهم منه افضلية الصلاة في
كل موضع اجتمع فيه الناس حتى الاسواق ونحوها والوجه فيه ان تعريف الموصول انما هو باعتبار معهودية صلته
والمعهود هنا انما تضمنه السؤال وما اشتهر من عدم جواز تخصيص عموم الجواب بخصوص السؤال انما هو فيما كان الجواب
عموما مثل قوله عليه السلام وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقوله
عليه السلام لما رأى شاة ميتة على باب دار العامة ايما اهاب دبغ فقد طهر واما الرواية الثانية فنعلم ولانها ليس لها
ذكره بعض افاضل المحققين من كون قوله عليه السلام فان المجمع عليه لا ريب فيه اشارة الى الاجماع بالمعنى المعروف لا بمعنى
الشهرة لان الرواية قد تضمنت لفظ الشهرة والاجماع فلا بد من التصرف في احدهما باخراجه عن ظاهره ولا ريب ان
التصرف في لفظ الشهرة اولى بحملها على ارادة معنى الاجماع بقرينة التعليل بان المجمع عليه لا ريب فيه اذ ليس فيه ريب
هو الحكم المجمع عليه لكشف الاجماع عن قول الامام عليه السلام بخلاف الحكم المشهور لثبوت الريب فيه لا محالة وذلك لان حمل
الاجماع في كلام الامام عليه السلام على الاجماع المصطلح مما لا وجه له لعدم معهودية المعنى المصطلح في تلك الازمنة وايضا
لا يتوجه الخبر السائل بعد ذلك وسؤال العقل لو قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم جميعا
الامام عليه السلام بالاخذ بموافقة الكتاب وطرح ما خالفه فكما امره بالاخذ بما خالف العامة وطرح ما وافقهم وكذلك لا

لفرض الخبرين مشهورين لامتناع تحقق الاجماع على حكمين متضادين مضافا الى ان مقتضى حكم الامام بالاخذ بالحكم
اعدلهما وافقههما واورعهما قبل الامر بالاخذ بالمشهور بين الاصحاب هو وجوب الاخذ بما كان راويه اعدل وان
كان الاخر مجمعا عليه وهو باطل يقينا فالاولى ان يقال ان المراد من المجمع عليه هي الرواية التي اجتمع الاصحاب على نقلها
حتى راوي الرواية الاخرى والاجماع بهذا المعنى لا ينافي معنى المشهور لكونه ماخوذا من شهر سيفه اذا سله فالمراد با
لمشهور ما كان معروفا مسلما بحيث يعرفه جميع الرواة وعليه يكون المجمع عليه والمشهور في الرواية بمعنى واحد ونفي
الريب في التعليل اضافي بالنسبة الى الشاذ النادر لوضوح كون الريب فيه اكثر مما في المشهور وهو قرينة على ان الشهرة بحسب
الفتوى لبعد ارادته من هذه العبارة مضافا الى انه لو كانت الشهرة بحسب الفتوى ايضا مرادة لزم عليه ما اوردناه على
تقدير ارادة المعنى المصطلح عليه من المجمع عليه اذ المعهود من الفقهاء تقديم الشهرة بحسب الفتوى في مقام الترجيح على
سائر المرجحات فلا وجه لتقديم الاعدلية والافقهية والاورعية عليها بل الشهرة بحسب الفتوى تسقط الخبر
المعارض من الاعتبار بالمرة وايضا لا معنى للسؤال عن اشتهار الحكمين لامتناع تحقق الشهرتين كالاجماعين نعم قد يتحقق
ذلك باختلاف الازمان كالشهرة بين القدماء والمتاخرين الا انه لا مسرح لاحتمال ذلك في زمان الائمة عليهم السلام مع ان
قول السائل فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم صريح في ارادة الشهرة بحسب الرواية دون الفتوى
فان قلت هب كون المراد من المشهور والمجمع عليه في الرواية معنى واحدا وان المراد من المشهور هي الشهرة بحسب الرواية
الا ان عموم التعليل في قوله عليه السلام فان المجمع عليه لا ريب فيه يقتضي حجية الشهرة بحسب الفتوى ايضا لان مقتضاه هو
اتباع كل ما هو اقل ريبا مما كان الريب فيه اكثر منه ولا ريب في ثبوت هذا المعنى في الشهرة بحسب الفتوى فتكون معتبرة
لا محالة وقد عرفت ان المراد من نفي الريب عن المجمع عليه هو نفيه بالاضافة الى الريب الحاصل في الشاذ النادر لا نفيه
ويشهد به سؤال الراوي بعد حكم الامام عليه السلام بالترجيح بالشهرة عن الروايتين المشهورتين ولو كان المراد من نفي
الريب نفيه مطلقا لما كان معنى للسؤال عن ذلك لوضوح بطلان احدهما وعدم مطابقته للواقع والامر بتبع التعارض بينهما
قلت نمنع العموم في التعليل لان اللام في المجمع عليه اما مشيرة او موصولة وعلى التقديرين فهي للعهد الخارجي لكون
السؤال في الرواية عن تعارض الخبرين فالمقصود بيان ان الخبرين اذا تعارضا وكان احدهما مشهورا يرجح المشهور
على الشاذ النادر لكون الخبر المشهور اقل ريبا من الشاذ النادر لعدم الريب في المشهور علة للترجيح بالشهرة في
الخبرين المتعارضين اللذين تعارضهما يبعد النزاع من جهتهما فلا يصلح ذلك دليلا على كون الشهرة في نفسها حجة نعم
يقتضي عموم التعليل هو التعدي من المرجحات المنصوصة الى غيرها كما ذهب اليه الاصوليون خلافا للاخباريين حيث
اقتصروا على المرجحات المنصوصة لان مقتضاه الترجيح بكل ما هو اقل ريبا سواء كان من المرجحات المنصوصة او غيرها
فيتعدى الى كل ما يظن معه بصدور احد الخبرين المتعارضين عن الامام عليه السلام بل قد تعدى الاصوليون مقتضى عموم

التعليل

التعليل الى المرجحات المضمونية ايضا لكون مقتضاه هو الترجيح بكل ما يظن معه باقربية مضمون احد الخبرين الى الواقع
والترجيح بالمرجحات الصدورية ايضا انما هو لكون ما هو اقرب الى الصدور من الاخر اقرب الى الواقع ولذا يتقدم الترجيح
بحسب المضمون على الترجيح بحسب الصدور عند التعارض ولكن لا يلزم من جميع ما ذكرناه التعدي الى حجية الشهرة لوضوح
الفرق بين جعل الشيء حجة ومرجحا وعموم التعليل انما يقتضي الثاني دون الاول كما عرفت **وثالثها** يعني من وجوه الادلة
على حجية الشهرة وجوه لو تمت لدلت على حجيتها من باب الظن المطلق **احدها** ما ذكره الشهيد قدس سره في الذكرى
لانه بعد ان ذكر انه اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعا وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر
من حجة عقلية او نقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل
عدم الدليل قال المحقق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو ممنوع وان اراد في الحجية فقريب لمثل ما قلناه
ولقوة الظن في جانب الشهرة انتهى ولا يخفى ما في كلامه من الاجمال لاحتمال كل من دليليه لوجهين اما الاول فيحتمل ان يريد
ان عدالتهم المانعة من الاقتحام على الافتاء بغير دليل تفيد لنا القطع بوجود دليل في المسألة وان لم نظفر به في الظاهر
ويؤيده ما اورده الوحيد البهبهاني من ورود هذا الدليل بعينه النقض على جميع الاحكام المشهورة ويحتمل ان يريد كون ذلك
مفيدا الظن بوجود الدليل واما الثاني فيحتمل ان يريد به الاولوية بان يريد ان الشارع قد جعل بعض الظنون معتبرة
كخبر العدل والشهرة تفيد اقوى مما افاده فتكون اولى بالحجية ويحتمل ان يريد حجية الشهرة من باب الظن المطلق بان يريد
انا اذا قلنا بحجية مطلق الظن فلا بد من القول بحجية الشهرة ايضا لافادتها ظنا قويا اقوى من سائر اسباب الظنون وهنا
يكون دليله الاول على احتماله الاول ينافي دليله الثاني على احتماله الثاني اذ القطع بوجود الدليل لا يجامع العمل بالشهرة
من باب الظن المطلق اللهم الا ان يريد بذلك التنزل عن الدليل الاول بانه يريد كون الشهرة معتبرة لا لاجل افادتها القطع
بوجود الدليل ومع تسليم عدم افادتها ذلك فهي معتبرة من باب الظن المطلق وان اراد منه احتماله الثاني فهو ينافي الدليل
الثاني على احتماله الثاني اللهم الا ان يريد الترقي من الدليل الاول بانه يريد ان عدالتهم المانعة من الاقتحام على الفتوى
بغير دليل تفيد الظن بوجود الدليل فيعتبر كسائر الظنون المطلقة كيف والشهرة من اقوى اسباب الظنون وكيف كان
فيرد على دليله الاول على احتماله الاول المنع من افادة الشهرة القطع بوجود الدليل في المسألة لان غايتها الكشف عن
وجود دليل معتبر عند المشهور لا عندنا لانهم ربما يستندون الى الملازمات دليل او خبر او مفهوم ضعيف او نحو ذلك
ويكون عندنا متقيدا او مخصصا لذلك المطلق او العام او لا يكون ذلك المفهوم معتبرا عندنا سيما اذا كنا لا نعمل الا بالاعلى
مراتب الاخبار كالصحيح الاعلائي مثلا فاما ما تقدم من الوحيد البهبهاني ففيه ايضا منع نعم الامر فيه سهل حيث يقول
بالظنون المطلقة لان حصول الظن في المسائل المشهورة لاجل بعض الامارات الغير المعتبرة بالخصوص غير بعيد بخلاف
من يقول بالظنون الخاصة كما لا يخفى ويرد على احتماله الثاني المنع من حجية الظن بوجود الدليل سيما مع احتمال ضعفه

بحسب الدلالة احتمالا مساويا فلا يندرج من باب الظن المطلق ايضا ويرد على دليله الثاني على احتمال الاول المنع
من اعتبار قياس الاولوية ان اراد منها ذلك وان اراد منها الفحوى فيرد عليه منع اصل الاولوية وقد تقدم الكلام في
ذلك انفا في تضاعيف الادلة المتقدمة وعلى احتمال الثاني المنع من حجية الظن المطلق ثم صحة ابتنائه على القول بتمامية
مقدمات دليل الانسداد في الاحكام الشرعية وليس كذلك كما سيجيء في محله **وثانيها** ما ذكره العلامة الطباطبائي
صاحب الرياض في رسالته التي افردها في حجية الشهرة حيث قال الثاني اثبات حجية الشهرة بطريق اخر من غير جهة الدليل
الرابع وهو انا نرى العلماء العاملين باخبار الاحاد يعتمدون في تعديل رواتها وتضعيفهم وغيرهما على الظنون الضعيفة
غاية الضعف حتى ان الذي يقتصر منهم على التصحيح الثابت بالتزكية بشهادة العدلين مثلا ولا يتعدى عنه اصلا
تراه في تمييز الرواة المشتركة بين العدول وغيرهم ممن يقدح وجوده منه او من الكل في حجية يعتمد على مثل القرائن
الرجالية التي هي في غاية من الضعف مثل ان علي بن الحكم هو الكوفي بقرينة ان احمد بن محمد يروي عنه وامثال ذلك
من الظنون الضعيفة التي هي في غاية من الكثرة بحيث لا تعد ولا تحصى وكذا يعتمد في الترجيحات بين الاخبار المتعارضة
والقرائن الرجالية وغيرهما على المرجحات الاجتهادية التي لم تقم على اكثرها بل كلها دليل قاطع يجعلها ظنونا مخصوصة
وعليهم هذا ان بلغ حد الاجماع على حجية الظنون المحتاج اليها في اخبار الاحاد وما يتعلق بها وان اختلفوا في ابدالها
ولو كانت ضعيفة جدا مثل ما مضى لزم منه حجية مثل الظن المستفاد من الشهرة بطريق اولى لكونه اقوى من
تلك الظنون بمراتب شتى بحيث لا يكاد ينكره احد من العقلاء ويفهم الاولوية كل من سمعها بوجهيها من اهل العرف
والعادة فاني اتفاقهم منعقد او مقدمة لا اصله ولا جهة ضعيف فان المتقدح من الاولوية ليس الا كان شرعا منها
غير واضحة في العرف والعادة وليس منها هذه الاولوية المعروفة وليس ينكرها عنا بهذا الطريق الا من قبيل الغريق
يتشبث بكل حشيش واضعف شيء ما تقدح في دفعها بانها من اقسام دلالة الالفاظ لكونها دلالة التزامية مرتبة على
ما التحقيق فيها ولا لفظ هنا يدل على حكم الاصل حتى يتفرع منه انشاء بحجية في الفرع بطريق اولى اذ ليس الا اتفاق
المذكورة والاجماع المتقدم اليها الاشارة وهما ليسا من الادلة اللفظية حتى يترتب عليها الاولوية وذلك لان الاجماع
ونحوه وان لم يتضمن اللفظ لكن من الشارع صريحا الا انه كاشف منه قطعا كما ان حجيتها امثال تلك ليست بمخصوصها
بالكل فكاشف من قول الشارع وهو الحجة لا هي فاذا ال اللفظ حدا بترتب عليه الاولوية قطعا واضعف منه
القدح فيها باحتمال ان يكون للاصل في الحكم مدخلية لجريانه في كل اولوية الا ترى انه لا فرق بين قولك هذا وبين
قول قائل في اية التأفيف بانه قد يكون للخصوصية مدخل في التحريم فلا يتعدى الى الافراد الاذى من الضرب والشتم
ونحوهما وقول هذا خالف الضرورة قطعا فكذا قولك هذا وان اجاب منه بان هذا مورد او احتمال الخصوصية لا ينتقل
اليها بعد الجليات العرف في فهم الاولوية وعدم احتمالهم لها وبا بحاله الاولوية من الادلة الظاهرة لا يتبع في حجيتها

الاحتمالات

الاحتمالات الضعيفة ولو كانت بحسب نفس الامر محتملة وحالها كحال سائر الالفاظ مثل الامر والنهي فانهما
ان احتملا الاستحباب والكراهة الا انهما ظاهران في الوجوب والحرمة في العرف واللغة وان لم يبلغ علمهم بتلك الظنون
الضعيفة المحتاج اليها في اخبار الاحاد وما يتعلق بها حد الاجماع فاما ان يقتصر على تلك الظنون وعلى ما قام الدليل
القاطع على حجيته بمنع حجية كل ظن للمجتهد عداه بمنع كلية الكبرى او لا يقتصر بل يعمل بالكلية ويستثني منها ما قام
الدليل على خلافه كالظن القياس والاستحسان ونحوهما ولا سبيل الى الاول لما مر من استلزام الخروج من الدين و
بدين سبيل المرسلين فتعين المصير الى الثاني لكن لا يخفى ان مال الاستدلال على هذا التقرير راجع الى الدليل الرابع
لكن المقصود من هذا الدليل هو التقرير الاول وانا ارى دنا بينه وبين هذا التقرير تضييقا على الخصم وسد الابواب
مقالات كلامه انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه وانت خبير بانه على تقدير تسليم الاجماع المذكور تمنع الاولوية الحق
لو اما اذ لا يلزم من اعتبار الشارع للظنون الضعيفة في تصحيح الاسناد وفي مقام الترجيح اعتبار الظنون القوية
المشكوكة الاعتبار حتى ينفع في المقام نعم ثبوت اعتبار الظن الضعيف يلزم منه اعتبار الظن القوي والمقام ليس كذلك
كما عرفت وعلى تقدير عدم ثبوت الاجماع المذكور كما هو كذلك لعدم الوثوق بمقتضاه كان ظاهر المشهور العمل بمطلق
الظن في باب الترجيح وتمييز المشتركات واثبات صفات الراوي نقول ان ما ذكره في التعدي الى الاعتماد على مطلق
الظن ممنوع اذ غاية ما ذكره تقرير دليل الانسداد على خلاف الطريقة المعروفة من تقرير انسداد باب العلم بالنسبة الى
نفس الاحكام الواقعية فيتبع منه ما يقصد ما انتهى اليه اذ ظاهر كلامه تقرير الانسداد في اثبات الظنون الرجالية بالنسبة
الى الطرق المجعولة بتحقيق انا نعلم ان الشارع قد جعل طرقا مخصوصة الى الاحكام الواقعية مثل خبر العدل مثلا ونعلم
بوجود هذا الطريق في جملة الاخبار التي بايدينا بحيث يفي في اغلب ابواب الفقه ولكن لا سبيل لنا في الغالب الى تشخيص
صفات الرواة بالعلم او الظن المعتبر فلابد ان يتعدى الى كل ظن سواء كان متعلقا بصفات الراوي بالظنون الرجالية
او كان متعلقا بنفس الحكم الواقعي من غير طريق اخبار الاحاد اذ بعد التعدية الى الظنون الرجالية لا وجه للاقتصار عليها
اذ المقتضي للتعدية اليها هو استلزام الاقتصار على المعلومات والظنون المعلومة الاعتبار الخروج عن الدين مشتق
للتعدي الى الباقي ايضا بل المحذور المذكور لازم على تقدير اقتصار الظنون الرجالية الى المعلومات والظنون المعلومة
الاعتبار ايضا كما هو صريح كلام المستدل ولكنك خبير بان المعلوم من مذهب العلماء قدس الله اسرارهم هو اعتبار
صنف خاص من الاخبار عندهم وان اختلفوا في تعيين ذلك وتعديهم الى الظنون الرجالية وتشخيص ما هو المعتبر
من صفات الراوي لا يلزم ان يكون بدليل الانسداد بل لاجل اخبار الترجيح لان الظاهر منها سيما التعليل
بان المجمع عليه لا ريب فيه بتقريب ما تقدم منا المتقرر للدليل الاول وسيجيء ايضا في محله مفصلا ان شاء الله
هو اعتبار مطلق الظن في مقام ترجيح احد المتعارضين من الاخبار واذا كان مطلق الظن بهذه ولم يحرز عنه قيام

العارض في مقابله فمع عدم وجود المعارض اولى فالمتحصل من اخبار العلاج نصا وفحوى هو جواز الاعتماد بالظنون
الاجتهادية في سند الاخبار من دون حاجة الى دليل اخر وهو خلاف مزعوم المعترض المذكور مع الاقتصار على التزكية الغير
وبعد عدم تمامية دليل الانسداد لا يبقى دليل ناهض بحجية الشهرة ولاجل ما ذكرناه ترى المشهور يعملون بالظنون الاجتهادية
في سند الاخبار مع عدم تجويزهم العمل بمطلق الظن في اثبات الاحكام حيث يقتصرون على طرق خاصة وان زعم الفاضل
القمي في غير موضع من كلماته كون ذلك تناقضا منهم حيث زعم انه مع العمل بمطلق الظن في تخصيص الاسناد لا معنى
للاقتصار على طرق مخصوصة معلومة بالادلة القطعية اذ ما هو بعض افراد الظن مطلقا ايضا وكان قد عرفت كون ذلك مبنيا
على الغفلة من وجه عملهم هذا الى اخبار الترجيح لاثبات ما ذكرناه والانصاف ان لهم طريقين في تقرير
دليل الانسداد احدهما ان نعلم ان الشارع قد جعل طرقا مخصوصة في امتثال الاحكام الواقعية ونعلم بوجود تلك
الطرق في جملة الادلة التي بايدينا الان الا انه لا نعرفها بالعلم والظن المعتبر بحيث يفي باغلب ابواب الفقه فيتعدى الى كل
مظنون انه من هذه الطرق وهذه الطريقة قد سلكها جماعة من اواخر المتأخرين ولكن الكلام في اصل هذه الطريقة
وفي بيان كون مقتضاها الاقتصار على الظن بالطريق خاصة او التعدي الى الظن بالحكم الواقعي ايضا وان لم يكن هنا
طريق مظنون الاعتبار سيجيء في محله ان شاء الله تعالى وثانيهما ان يقال انا نعلم ان الشارع قد جعل طرقا مخصوصة
لامتثال الاحكام الواقعية ونحن نعرف نوع هذه الطرق وهو خبر العدل او الثقة او نحوهما او نحو ذلك ونعلم ايضا
ببقاء هذه الطرق في جملة الاخبار التي بايدينا الان الا ان طريق العلم باشخاص هذا النوع منسد لنا غالبا لعدم امكان
معرفة عدول الرواة وتمييزهم من غيرهم مثلا بالعلم او الظن المعتبر غالبا وهذه الطريقة هي التي استظهرناه من كلام
المستدل ولكن قد يقدح بعدم اقتضاء هذه الطريقة التعدي الى العمل بكل ظن حتى الظن بالحكم الواقعي سواء
كان حاصلا من الاسباب المظنون كونها من الطرق المعلوم اعتبارها ام لا لانه اذا علمنا ان الشارع قد اراد منا امتثال
الاحكام الواقعية بطريق خبر العادل مثلا وقد انسد لنا غالبا تمييز عدول الرواة من غيرهم بالعلم او الظن المعتبر كان
يتعدى الى العمل بالظن المطلق في تمييز صفات الراوي اذ العمل بمطلق الظن حرام فيرتكب منه بما يندفع به الضرورة
اعني ما انسد فيه باب العلم ولكن الانصاف ان مقتضى دليل الانسداد بعد تقريره على نحو ما ذكر هو جواز العمل بكل
ظن لفرض ثبوت التكليف مع التمكن بالعمل بالخبر الذي كان راويه عدلا اذ المكلف به هو العمل بهذا الموصوف مع صفته
فاذا تعذر احراز الصفة بالعلم او الظن المعتبر فمع بقاء التكليف بذلك حتى يجب اعمال الظن في احراز الصفة خاصة
لوجود الموصوف حتى لا يجوز التعدي الى مثل الشهرة ونحوها مما ليس هو من نوع الاخبار لعدم ان الامر يدور بين
كون التكليف بمطلق الظن سواء كان ظنا بالواقع ولو من مثل الشهرة ام ظنا بوجود الطريق المعلوم الاعتبار بحسب نوعه
وبين الاقتصار على خصوص الظن الحاصل باشخاص النوع المعلوم الاعتبار اجمالا ولا دليل على خصوص الثاني في حكم

العقل

العقل بعد علمنا بعدم تعين الاحكام الواقعية بهذا الطريق ولذا يجب العمل بالاحكام الواقعية اذا حصل العلم بها من غير
الطريق المذكور فعلى ما ذكرناه يتم ما ذكره المستدل الا ان العمدة في المقام ما قدمناه من كون عملهم بمطلق الظن في سند
الاخبار لما استفدناه من اخبار الترجيح كما لا يخفى والله اعلم **وثالثها** اصالة جواز العمل بالظن اما بمقتضى الاصل
الاولي كما يظهر من السيد الكاظمي حيث ادعى جواز العمل بمطلق الظن حتى مع التمكن من العلم او بعد انسداد باب العلم كما
في امثال زماننا الا انه اذا كان مقتضى الاصل الاولي او الثانوي هو جواز العمل بمطلق الظن الا ما اخرجه الدليل مثل
القياس ونحوه كان اللازم جواز العمل بالشهرة ونحوها من الامارات التي لم يدل دليل على استثنائها من هذه الكلية
اقول لا اشكال في هذا الوجه اصلا لانه بعد اثبات جواز العمل بمطلق الظن اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض لا يبقى مجال
للمنع من حجية الشهرة الا ان الكلام في اثبات هذه الكلية اذ فساد دعوى اثباتها بالاصالة اوضح من ان يبين بل يجيء
في محله قيام الادلة الاربعة على اصالة حرمة العمل بالظن واما دعوى اثباتها بعد طرو انسداد باب العلم الى الاحكام
الشرعية فضعيفة ايضا لعدم تمامية مقدماته عندنا كما سيجيء في محله واما بعد تسليم تماميتها فلا اشكال في حجية
الشهرة ح ثم يبقى فيه ح شيء وهو انه بعد البناء على حجية الشهرة بدليل الانسداد يلزم منه القول بعدم حجية الشهرة
لتحقق الشهرة على عدم حجية الشهرة وقد تصدى للجواب عن ذلك بوجوه **احدها** منع تحقق الشهرة على عدم
حجيتها اذ ما يصلح ان يستند اليه في اثبات تحقق الشهرة على ذلك امور شيء منها لا يصلح لاثبات ذلك **منها** عدم
استناد الفقهاء الى الشهرة في ابواب الفقه مع استنادهم الى سائر الادلة حيث يقولون للخبر ولا يقولون للشهرة **ومنها**
عدم عقد العلماء بابا في الاصول لبيان حجية الشهرة وعدمها ولو كانت حجة لكان لهم ذلك لان هذا العلم موضوع
للبحث من احوال الحجج كيف وقد بحثوا من مثل القياس ونحوه فكيف لا يبحثون من مثل الشهرة لو كانت حجة عندهم **ومنها**
مطالبة الفقهاء للمدعي في المسائل المشهورة بالدليل فلو كانت الشهرة حجة عندهم لما كان وجه لهذه المطالبة لقيام
الشهرة حجة في المسئلة **ومنها** اخبار جماعة من ثقات العلماء بقيام الشهرة على عدم حجية الشهرة ولا مدرك
لهم يحتمل ركونهم اليه في اخبارهم واما عدم صلاحية هذه الوجوه للاستناد اليها في اثبات تحقق الشهرة على عدم
حجيتها اما الاول فلعدم دلالة عدم استناد الفقهاء في ابواب الفقه الى الشهرة في اثبات الحكم الشرعي على عدم حجيتها
عندهم كيف والاجماع المنقول حجة عند المشهور لما ادعي على حجية الاجماع في الشيخ كما تقدم سابقا مع انه لم يحدث
العلماء الى زمان الفاضلين لم يتمسك به في ابواب الفقه والاجماعات المدعاة اكثرها في كلمات السيدين والشيخ و
الفاضل القمي ره مع دعوى شهرة العمل بمطلق الظن وليس في كلماتهم من التمسك بذلك عين ولا اثر الا في كلمات جماعة
من اواخر المتأخرين واما الثاني فكما بعده ان عدم عقدهم بابا في الاصول للبحث عن حجية الشهرة وعدمها لا يستلزم قولهم
بعدم حجيتها كيف ومسئلة اصالة البراءة قد ثبت حجيتها عندهم بها الشهرة ولم يعقدوا لها بابا في الاصول الى ...

اواخر المتأخرين واما الثالث فان مطالبتهم بالدليل في المسائل المشهورة لعلها لتحصيل كمال التدرب في مدارك الاحكام
الشرعية لا لانه ليس عندهم دليل لكان واما الرابع فانه اخبار الثلاث بتحقق الشهرة على عدم حجية الشهرة انما نشأ من ملاحظة
الوجوه المذكورة التي اسلفناها ولا ريب في عدم الاعتماد على اخبارهم مع فساد مبناه هذا غاية توضيح الكلام في الجواب
المذكور ولكن الانصاف ان دعوى عدم تحقق الشهرة في المقام واهية والمناقشة في دلالة الوجوه المذكورة كاسدة
ومن تتبع الفقه يقطع بعدم استناد العلماء بالشهرة في اثبات المسائل الفقهية ولا ينكره الا مباهت **وثانيها**
ما يظهر من شريف العلماء على تقدير تسليم تحقق الشهرة المذكورة من كون نفي المشهور بعدم الشهرة ناشيا من
الاستناد الى الاصل لانهم حيث لم يجدوا دليلا على حجيتها حكموا بعدم حجيتها لاصالة عدم الحجية والشهرة المحققة في
المسئلة الفرعية مستندة الى وجود الدليل غالبا فهي مفيدة للظن بالواقع لكشفها غالبا عن وجود دليل في المسئلة
اذ الفتوى من دون دليل في المسائل التعبدية لا يليق بشأن العلماء لكن هذا انما يتم بانه من ذلك وقد يشكل بان الشهرة
وجوب الكفارة بالاستمناء بالشك في ليالي شهر رمضان لانا وان لم نجد دليلا من الكتاب والسنة على ذلك الا ان
فتوى المشهور بذلك يكشف عن وجود دليل عندهم على ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقدام على الفتوى في مثل هذه
المسئلة التعبدية المخالفة للاصل من دون دليل واما اذا فرض استناد المشهور في الحكم بعدم حجية الشهرة الى الاصل فلا
ريب ان مثل هذه الشهرة لا تفيد لنا بالحكم المشهور لعدم كون الاصل من الامارات الظنية فلا تدخل مثل هذه في
مفاد دليل الانسداد بخلاف الشهرة في المسئلة الفرعية على ما عرفت فلا يلزم من القول بحجية الشهرة بدليل الانسداد
القول بعدم حجيتها للفرق بعدم شمول دليل الانسداد الشهرة في المسئلة الاصولية لعدم شمول الشهرة في المسئلة الفرعية
اذا علمنا استنادها الى الاصل **وثالثها** ما ذكره الفاضل القزويني بعد ذكر الاشكال المذكور حيث قال ويمكن دفعه
بان الذي يقول القائل بحجية الشهرة هو الشهرة في مسائل الفروع والذي يلزم عدم حجيته هو الشهرة في المسئلة
الاصولية وهي عدم حجية الشهرة ولا تنافي بينهما للفرق بين ابتناء المسئلة الاصولية على دليل عقلي يمكن القدح فيه وهو
عدم الائتمان على الخطاء في الظنون وهو لا ينافي ما دل على حجية الشهرة وهو ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب
العلم الا ما اخرجه الدليل كالسيجية والعلة المنصوصة وغيرها مما يحصل منه الظن بصدق الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من
الظن من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور انتهى وقد تبعه جماعة من كلامه هذا كونه مفصلا في حجية الشهرة بين
المسائل الاصولية والفرعية واولهم صاحب المناهج حيث اورد عليه بالايراد بذكره وذكر ما فيه قال ره بعد نقل
كلامه اقول المراد اما الفرق بين مسائل الفروع والاصول كلية بمعنى ان الشهرة في الفروع حجة دون الشهرة في الاصول
التي منها مسئلة عدم كون الشهرة حجة استنادا الى ابتناء الاصول على الادلة العقلية التي يمكن القدح فيها حيث
لا يؤتمن فيها من الخطاء في الظنون او الفرق بين الشهرة في الفروع والشهرة الخاصة في الاصول وهي عدم حجية الشهرة

في الفروع

في الفروع استنادا الى ان هذه المسئلة الاصولية مبتنية على دليل عقلي وهو انه لا يؤتمن من الخطاء في الظنون وهذا
الدليل مما يمكن القدح فيه ولا ينافي ادلة حجية الشهرة فان كان المراد الاول يرد عليه اولا ان اراد من مسئلة عدم حجية
الشهرة الاصولية انها من اصول الكلام التي لا يمكن اثباتها بغير العقل فظاهر الفساد وان اريد انها من اصول الفقه
فهو مسلم واما قوله انها مبتنية على دليل عقلي قلنا ان اراد انه لا يمكن ابتناء مسائل اصول الفقه على غير دليل العقل فهو باطل
اذ قول الشارع حجة فيها كما في الفروع وان اراد انه يمكن اثباتها بالدليل العقلي مع كونه ممنوعا في الاكثر ثابت في الفروع ايضا
لابتناء اكثر مسائلها على الاصل فان قيل الاصل من الادلة الشرعية قلنا ما من مسئلة من مسائل الفروع الا وهي مبتنية على
مسائل كثيرة من اصول الفقه فاذا ابتنت الاصولية على الدليل العقلي يبتني الفروع عليها ايضا فلو جاز القدح في الاصول لسرى
الى الفرعية ايضا لان بعد قدح المقدمات يقدح النتائج مع انه لما كان اكثر المسائل الفرعية مبتنيا على مسائل
كثيرة من الاصولية يتأتى القدح فيها اكثر لان احتمال الخطاء في الاكثر اكثر وان كان المراد الثاني
بمعنى ان هذه الشهرة الاصولية بخصوصها ليست بحجة لانا نعلم ان مبناها دليل عقلي قد قدح فيه ففيه انه ان اراد انه لا يمكن
لها دليل اخر ففساده ظاهر اذ من ادلتها الاصل والاخبار والايات وكيف لا وان اراد ان اهل الشهرة لم يتمسكوا الا بهذا
الدليل كيف ولم ار من اصحابنا من تمسك به الا نادرا واستدل بعضهم بالاصل واخر باخبار النهي عن العمل بالظن والاية
ولم يذكر كثير منهم مستندا وان اراد ان بعضهم تمسك بهذا الدليل فكيف يوجب ذلك عدم حجية الشهرة مع ان اكثر ما يذكر
الشهرة في الفروع ايضا مما يكون ادلة بعضهم ظاهر القدح مع ان ذكره لا يدل على الاختصاص سيما بملاحظة ان اكثر هذه
الادلة في مقام الرد على العامة الذين لا يتبعهم الادلة الثابتة على قواعدنا وهذا هو السر في انه ما ذكر كثير من اصحابنا الاخبار
والاستدلال لانهم ما يحتج على قواعد العامة مع كثرة الادلة الثابتة على قواعدنا مع انه بعد ابتناء هذه الشهرة على الدليل
المقدوح يرتفع الوثوق على غيرها ايضا سيما مع ملاحظة ابتناء الشهرة الفرعية ايضا كثيرا على ما يمكن القدح فيه انتهى
موضع الحاجة الى نقله اقول الظاهر ان مثال ما ذكره المحقق القزويني الى ما تقدم من شريف العلماء قدس سره وظاهره مطرح ما اورده
صاحب المناهج لان الظاهر ان مقصوده مما ذكره في وجه الفرق من ابتناء المسئلة الاصولية على دليل عقلي يمكن القدح
فيه وهو عدم الائتمان على الخطاء في الظنون ان من قال بعدم حجية الشهرة قد استند فيه الى الدليل العقلي المذكور الذي
مرجعه الى التمسك بالاصل اذ عدم الائتمان على الخطاء في الظنون لا يصلح بنفسه دليلا على قول المشهور الا بارادة انه
مع عدم الائتمان على الخطاء فيها فالعقل لا يجوز الاعتماد عليها وهو معنى الاصل الذي ذكرناه اذ الاصل عدم الحجية الا ما
بالعقل لا يراد منها الا هذا المعنى فاذا كان مستند المشهور في المسئلة الاصولية هو الاصل فلا تفيد هذه الشهرة ظنا
اصلا للفرق كون مستندها من الادلة الظاهرية الغير الناظرة الى الواقع كسائر الاصول العملية بخلاف الشهرة في الفقه
لكون مستند المشهور في المسائل الفقهية دليلا اجتهاديا غالبا كالخبر ونحوه فتكون فتوى المشهور في الفقه من الامارات

الظن بالواقع فتدخل تحت دليل الانسداد ويصير الظن الحاصل منها حجة بخلاف الشهرة في المسئلة الاصولية لعدم
امكان اندراجها تحت هذا الدليل بعد فرض عدم افادتها الظن وما تقدم من صاحب المناهج من ان المستند في المسئلة
الاصولية قد يكون غير الدليل العقلي وفي المسئلة الفرعية قد يكون هو الدليل العقلي مندفع بان مقصود المحقق القمي من
المسئلة الاصولية هي خصوص هذه المسئلة الاصولية اعني عدم حجية الشهرة لا مطلق المسئلة الاصولية وما تقدم منه
على هذا التقدير من انهم قد تمسكوا في هذه المسئلة بغير الدليل العقلي ايضا من الايات والاخبار الناهية عن العمل بالظن
غير قادح فيما ذكرناه اذ مرجع هذه الايات والاخبار ومفادها الى ما افاده العقل ولذا تمسكوا في تقرير الاصل المذكور
بالادلة الاربعة كما سيجيء في محله ولا ريب انه لو كان مؤدى الادلة مختلفا لا يمكن التمسك بها لاثبات امر واحد واما
ان المستند في المسئلة الفرعية قد يكون هو الدليل العقلي ففيه ان الكلام في حجية الشهرة انما هو فيما كان مفيدا للظن ولكونه
مشمولا لدليل الانسداد لا مطلقا كما لا يخفى فحاصل كلام المحقق القمي ان الشهرة في المسئلة الاصولية حيث كان مستندها
الاصل الغير المفيد للظن لا تكون مشمولة لما دل على حجية الظن من دليل الانسداد او غيره بخلاف الشهرة في الفقه على ما
عرفت فلا وجه لاستظهار التفصيل المذكور الينا(?) من كلامه وما يدل على ما ذكرناه تصريح المحقق المذكور في غير موضع من
كلماته بعدم الفرق في مؤدى دليل الانسداد بين المسائل الاصولية والفقهية بل هو معلوم من مذاقه وان لم يصرح به
فلا بد من حمل كلامه على ما ذكرناه ان سلمنا مخالفته لظاهر كلامه كما لا يخفى على من له امكان استفادة ما ذكرناه من الحاشيتين
اللتين كتبهما في المقام فلا تغفل **ورابعها** ما نقلنا من صاحب الفصول وحاصله ان الدليل القائم على حجية الشهرة في
الفروع قطعي الدلالة وهو دليل الانسداد والدليل القائم على عدم حجية الشهرة في الفروع ظني وهي الشهرة الاصولية
والظني لا يعارض القطعي واجاب عنه بما حاصله ان مؤدى دليل الانسداد ان كان هو حجية كل ظن فلا مناص حينئذ من لزوم
التناقض لشمولها الشهرتين معا وان كان مؤداه حجية كل ظن لم يقم على عدم حجيته باسلوب(?) الطريقية فلا مناص من تقديم
الشهرة في المسئلة الاصولية لكونها بمنزلة الدليل بالنسبة الى الشهرة الفقهية فلا يكون الشهرة في الفقه حجة وهو خلاف
المدعى وبعبارة اخرى ان مؤدى دليل الانسداد ان كان منجزا فالجواب المذكور لا يدفع من الاشكال المتقدم شيئا وان
كان تعليقيا فلا يثبت حجية الشهرة في الفقه لكن الخبير بان الترديد المذكور مبني على عدم الالتزام بمقتضى دليل الانسداد
والاقوى ان قضيته كلية منجزة غير قابلة للتعليق اصلا كما سيجيء في محله ان شاء الله تعالى **وخامسها** ما ذكره صاحب
الفصول من ان الدليل الدال على حجية الشهرة لا يدل على حجية الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة لانها نفيها لاخذ الحجية
لما يلزم من وجودها عدمها فيرجع مفاد الدليل الى حجية شهرة لا يمنع حجيتها وهي ما عدا الشهرة على عدم حجية الشهرة
ثم استشكل بان مفاد الدليل المذكور حجية مطلق الشهرة فتقييده بغير المنعقدة على عدم حجية الشهرة ليس اولى من
تقييده بالمنعقدة على غيرها فيتكافؤ الوجهان ثم دفع الاشكال بان الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة دافعة لنفسها

تامة

تامة لان ما تقتضيه ثبوته عدم نفسه وعدم غيره لا يثبت حتى يمنع من ثبوت غيره فيبقى بقية الشهرات سالمة عما يدل
على عدم حجيتها واذا ثبت بقاعدة انسداد باب العلم الى ادلة الاحكام حجية كل ظن لا دليل على عدم حجيتها اندرجت
الظنون الناشية من تلك الشهرات في العموم لا محالة انتهى هذا كله في الاجوبة المستفادة من كلمات العلماء عن الاشكال
المتقدم والذي يقتضيه التحقيق ويرتضيه الاشباه وجهان **احدهما** ان الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة انما
هو بالنسبة الى زمان انفتاح باب العلم الى الاحكام الشرعية وجدانا او شرعا والدليل الدال على حجية الشهرة وهو دليل
الانسداد انما يدل على حجيتها عند الانسداد فلا تعارض ولا تنافي في المقام اذ القول بحجية الشهرة في زمان الانسداد لا
يستلزم حجيتها في زمان الانفتاح ايضا فالقول بحجية الشهرة لا يستلزم عدم حجيتها كما لا يخفى واما ان اختصاص قول الوجه فيما ادعيناه
المشهور بعدم حجية الشهرة بزمن الانفتاح فهو ذهاب المشهور المتقدمين بعدم حجية الشهرة الى انفتاح باب العلم اذ لم
يقل بحجية مطلق الظن احد من العلماء الى زمان اواخر المتأخرين وهو معلوم من ملاحظة طريقتهم في الفقه لانهم لا يعملون
بكل ظن ولا يفرضون التعارض بينه وبين الاخبار وهو واضح للمتتبع والمتمسك بحجية كالعلامة وصاحب المعالم بدليل
الانسداد فهو لا ينافي قولهم بالظنون الخاصة كما اسلفناه غير مرة كيف وصاحب المعالم لا يعمل من الاخبار الا بما زكى
رواته بعدلين **وثانيهما** ان المتصدين لتقرير دليل الانسداد قد اختلفوا فمنهم من زعم اختصاص مؤداه بالفروع
ومنهم من زعم اختصاصه بالاصول حيث تخيل كون مؤداه حجية كل ظن تعلق بحجية امارة ومنهم من زعم عمومه للامرين
وهو التحقيق كما سيجيء في محله فعلى القولين الاولين لا اشكال في المقام لعدم حجية الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة
على الاول وعدم حجية الشهرة التي قامت الشهرة على عدم حجيتها على الثاني واما على الثالث فان قلنا في مسئلة الظن
المانع والممنوع كما سيجيء بترجيح الظن المانع او الممنوع فلا اشكال ايضا وان قلنا بترجيح الاقوى منهما فيكون الظن
الحاصل من الشهرة الفقهية بالنسبة الى الشهرة الاصولية كما يظهر من ملاحظة الاجوبة المتقدمة واما حجية التفصيل بين ما
لو كان هناك رواية ضعيفة وعدمه بالقول بحجية الشهرة في الاول دون الثاني كما تقدم من صاحب الرياض وقد نقله
من استاده الوحيد البهبهاني فوجهان **احدهما** اختصاص المشهور من استلزام القول بحجية الشهرة للقول بعدم
حجيتها بالشهرة المجردة من الرواية الضعيفة لكون ذلك هو المتيقن من فتوى المشهور بعدم حجية الشهرة فاذا اختصت
هذه الشهرة بالشهرة المجردة يبقى دليل الانسداد في اثبات حجية الشهرة المقرونة بوجود رواية ضعيفة بلا معارض فتكون
حجة لا محالة **وثانيهما** قوله عليه السلام في اخبار الترجيح خذ بما اشتهر بين اصحابك بعمومه لاشتهار الرواية بحسب النقل بين
الرواة ولاشتهارها بحسب المضمون لاجل اشتهار الفتوى بمضمونها فيشمل الشهرة المقرونة بوجود خبر وان كان
ضعيفا لكنه لا يجدي اختصاصه باشتهار الرواية لا يشمل الشهرة المجردة فتبقى تحت اصالة حرمة العمل بالظن وانت خبير
بضعف كلا الوجهين اما الاول فان دعوى اختصاص الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة بالشهرة المجردة واضحة

الشاذ لعدم الفرق عند الاكثر في عدم حجية الشهرة بين الشهرة المجردة والمقرونة بوجود خبر ضعيف وهو واضح عند
التتبع واما الثالث فان المراد من قوله عليه السلام خذ بما اشتهر بين اصحابك هو الاخذ بالرواية المشهورة بين الاصحاب
ولا ريب ان اشتهار الرواية ليس الا عبارة عن اشتهار نقلها بحيث يعرفها نقلة الاخبار ومجرد شهرة الفتوى بمضمونها
مع فرض وجود الرواية في بعض الكتب الغير المعتبرة او في بعض كتب العامة مع العلم او الظن بعدم وقوف المفتين عليها
لا يوجب تسميتها مشهورة بل مثل هذه الشهرة لا تصلح ان تكون جابرة للرواية بحسب المضمون اذا كانت دلالتها تامة
في نفسها او للامر الخارجي لان ذلك انما هو مع وجود الرواية في الكتب المعتبرة وعمل جماعة بها لا مطلقا كما لا يخفى واما حجية
الفصل بين الشهرة الحاصلة قبل زمان الشيخ والحاصلة بعده بالقول بالحجية في الاول دون الثاني كما يظهر من كلام
صاحب المعالم ولعله مما اخذه من كلام والده حيث لا يرى انجبار الرواية الضعيفة بالشهرة المتاخرة فهو ما ذكره
شيخنا الوالد من ان اكثر ما يوجد مشهورا في كلامهم حدث بعد زمان الشيخ كما نبه عليه والدي في كتاب الرعاية الذي
الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا اكثرهم
استفادتهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها
شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته انتهى وفيه اولا انه ان اراد
من تقليدهم للشيخ تقليدهم له حقيقة فهم اجل شأنا من ان ينسب اليهم ذلك سيما تقليد الميت اذ فيه تفسيقهم
لا محالة وان اراد التقليد بمعنى حسن ظنهم بالشيخ بحيث كانوا يعتمدون على قوله ويركنون قوله بلا نظر بحيث لا
يجدون دليلا على الحكم الا بل كثيرا ما نراه من وجود دليل لو كانوا يرجحون قول الشيخ عند تعارض الادلة لكثرة وثوقهم
بفتويه في اصابة الواقع فلا ريب ان مثل ذلك لا يقدح في اجتهادهم ولا في الشهرة الحاصلة فيما بينهم اذ كثيرا ما
تتفق كثرة اعتماد العالم على فقيه مطلع على الفقه مشتهر على الاستدلال كالشهيد الاول لان الانصاف انه لو جزم بحكم
تعبدي مخالف للاصل ولم يظهر مستنده امنع في المسئلة لا يجرئ على مخالفته الا فقيه متضلع في الفقه وقد جرت
عادة العلماء في كل زمان على متابعة التلاميذ لاساتيذهم بحيث لا يخالفونهم الا في قليل من المسائل التي لم يكن تختلف
فتاوى الاستاد في المسائل كالشيخ والعلامة ولو كان حسن الظن والمتابعة قادحا في فتوى الفقيه كان ما ذكره
صاحب المعالم من القدح فيمن تاخر عن الشيخ اولى بالقدح لمتابعته في ذلك لوالده لحسن ظنه به كما لا يخفى وثانيا
انا نرى جماعة ممن نشأ بعد الشيخ قد ردوا عليه وطعنوا في فتاويه كابن ادريس والمحقق والحلي قدس سرهما فكيف ينسب
تقليد الشيخ اليهم وثالثا انه لا ريب في اختلاف فتاوى الشيخ في اكثر المسائل في كتبه فان قلت انهم قلدوه في فتويه
الاولى او الاخيرة خاصة فهو كما ترى لانا نرى خلاف ذلك كثيرا وان قلت انهم قلدوه على الاختلاف فبعضهم قلده
في بعض فتاويه وبعضهم في بعض اخرى فهو اوضح من سابقه والحاصل ان العلماء الناشئين بعد الشيخ محققون مدققون

فهم

فهم اجلّ شأنا وارفع مكانا من ان ينسب اليهم التقليد المستلزم لتفسيقهم والعياذ بالله مع ان من نشأ بعد الشيخ
اكثرهم من تلامذة السيد المرتضى دون الشيخ كما لا يخفى واما ما ذكره الشهيد الثاني من عدم صلاحية الشهرة المتاخرة لجبر الخبر
الضعيف ففيه مع ما عرفت انه لا يستلزم ان لا تكون الشهرة جابرة لضعيف الخبر اصلا لان من قبل الشيخ لم يكن فيهم من
يعمل باخبار الاحاد حتى تكون الشهرة جابرة للضعيف منها لكون عملهم بالاخبار المحفوفة بالقرائن القطعية واما بعده
فلعدم العبرة بالشهرة الحاصلة فيما بينهم بالفرض فليتأمل وينبغي التنبيه على امور **الامر الاول** انه على القول
بحجية الشهرة لا فرق فيها بين الشهرة في المسئلة الاصولية والفرعية اما على القول بحجيتها بدليل الانسداد فواضح اذ المدار على
حصول الظن سواء كان حاصلا من المسئلة الاصولية ام الفرعية واما على القول بحجيتها من باب الظن الخاص لاجل التمسك بقوله
عليه السلام خذ بما اشتهر بين اصحابك فلا دلالة على اعتبار نقل العدل او الثقة **الامر الثاني** ان الشهرة على القول بحجيتها
هل هي من باب التعبد او الظن نوعا او شخصا الاقرب عدم كونها من باب التعبد اما على القول باعتبارها بدليل الانسداد
فواضح واما على القول باعتبارها من باب الظن الخاص كما هو مقتضى التمسك بقوله عليه السلام خذ بما اشتهر بين اصحابك
فكذلك ايضا لان قوله عليه السلام خذ بما اشتهر وان كان عاما او مطلقا بالنسبة الى المفيدة للظن وغيرها الا ان التعليل بقوله
عليه السلام فان المجمع عليه لا ريب فيه يقتضي اختصاص الحكم بما ينتفي عنه الريب وهو لا يحصل الا بحصول الظن من الامر المشهور
والا فمع الشك فالمشهور والشاذ النادر متساويان في احتمال الريب فيهما ولا ريب ان الحكم المعلل يتبع العلة في العموم
والخصوص فان كانت العلة عامة يعم الحكم ايضا لجميع موارد العلة وان كان شمولها لموضوع خاص مثل قولك لا تأكل الرمان
لانه حامض فيعم لكل حامض وان كانت خاصة يخصص الحكم بموردها وان كان شمولها لموضوع عام كما فيما نحن فيه فيختص
حجية الشهرة بما يفيد الظن الشخصي كما لا يخفى **الامر الثالث** انه على القول بحجية الشهرة اذا تعارضت الشهرة بين القدماء
مع الشهرة بين المتاخرين فربما ترجح شهرة القدماء نظرا الى كونهم اقرب عهدا الى زمان صدور الاحكام ومطلعين على اخبار
الائمة عليهم السلام بخلاف المتاخرين لاندراس اكثر الاخبار في زمانهم واختفاء اكثر القرائن منهم لانطماس الكتب لتمادي
الايام وظلم الظالمين وربما تقدم شهرة المتاخرين لكونهم ادق نظرا لاطلاعهم على ما نقله القدماء واختصاصهم
بزيادات لم تبلغ اليها انظارهم هذا والاقرب ملاحظة خصوصيات المقامات فربما يقدم هذا وربما يرجح ذاك بحسب خصوصية
المقام فان كانت الشبهة من حيث صدور الخبر من اهل العصمة فتقدم شهرة القدماء وان كانت من حيث دلالة
الدليل بعد الفراغ من صدوره فتقدم شهرة المتاخرين وربما ينضاف الى احد الامرين بعض الامور المقربة الموجودة في خصوص
المقام فلا بد من ملاحظة جميع ذلك ثم العمل بمقتضاها **الامر الرابع** انه اذا تعارضت الشهرة بحسب الرواية مع الشهرة
بحسب الفتوى فلا يخلو اما ان يكون على طبق الشهرة بحسب الفتوى رواية ايضا او لا اما الاول فان بلغت الشهرة بحسب
يلحق الخبر المقابل بالشاذ لعدم عامل بها اصلا او عمل نادر لا يلتفت اليه فلا ريب ح في خروج الخبر المقابل عن الحجية

وان كان صحيحا في الاصطلاح لانه كلما ازداد وحدة ازداد سقما فيتعين العلاج بالخبر المقرون بالشهرة بحسب الفتوى وان
عمل بالخبر المقابل جماعة من العلماء فيتعين ايضا العمل بالخبر المقرون بالشهرة بحسب الفتوى سواء قلنا بكون الشهرة موهنة
او مرجحة لكون المرجحات المضمونية مقدمة على المرجحات الصدورية وان لم يكن الاول منصوصة كما سيجيء في محله فيقدم
الخبر المشهور بحسب الفتوى على الخبر المشهور بحسب النقل **واما الثالث** فان بلغت الشهرة بحسب الفتوى بحيث يعد
الخبر المقابل لها شاذا وعمل جماعة من العلماء فلا ريب في تعين العمل بالشهرة لخروج الخبر المقابل عن الحجية حينئذ على القول
بعدم حجية الشهرة يجب الرجوع الى مقتضى الاصول والعمومات سواء طابق احدهما ام خالفهما فانه يظهر من صاحب المدارك
من التوقف في مثل المقام حيث قال ان طرح الخبر مشكل ومخالفة المشهور اشكل كما ليس في محله وان لم تبلغ هذه المرتبة
بان عمل جماعة من العلماء بالخبر المقابل ايضا فان قلنا بحجية الشهرة بدليل الانسداد بكون المدار على ما يحصل منه الظن
ولا يبعد ان يكون الحديث للظن على الشهرة فيؤخذ بها وان قلنا بحجيتها من باب الظن الخاص فكذلك ايضا لكون الشهرة
اقوى من الخبر فيكون اولى بالترجيح وان لم نقل بحجية الشهرة اصلا فمقتضى القاعدة هو العمل بالخبر المشهور نقلا ولكن
مخالفة قول المشهور وان لم نقل بحجية الشهرة مشكلة اذ عمل المشهور بخلاف الخبر مع كونه بمرأى ومسمع منهم يكشف
بالظن القوي عن وجود خلل في هذا الخبر متنا او سندا او عن وجود دليل اقوى مستند لهم ولكن مقتضى القواعد هو
جواز العمل بالخبر وعدم الالتفات الى فتوى المشهور **الامر الخامس** ان الاجماع المنقول هل هو معتبر من باب الظن او
التعبد ظاهر العلماء هو الاول ويظهر من الشهيد في الذكرى كون اعتباره من باب التعبد حيث حكم بحجية الاجماع المنقول
ما لم يظهر الخلاف وظاهره حجيته ما لم يظهر الخلاف سواء حصل الظن بمقتضاه او شك فيه او حصل الظن بخلافه الا
ان كلامه هذا حيث كان في الفقه لم يكن له قوة ظهور في كون مراده اعتباره من باب التعبد اذ الفقه ليس محلا لبيان
تحقيق اعتبار الحجج حتى يؤخذ بالملازمة كلامه فلعل مراده بيان مجرد المطلق وهو ما يحصل الظن بمقتضاه نعم لو كان كلامه
المذكور في الاصول لكانت الملازمة معتبرة كما لا يخفى **الامر السادس** ان الاجماع المنقول هل يعتبر مع مخالفة مدعيه
اولا فنقول ان ذلك على اقسام **احدها** ان يكون فتواه بما يخالف الاجماع قبل دعواه الاجماع بان افتى بشيء ثم ادعى الاجماع
على خلافه **وثانيها** ان يعلم تأخره من دعوى الاجماع **وثالثها** ان يجهل التاريخ اما الاول فلا اشكال في حجية
دعواه الاجماع على خلاف ما افتى به اولا اما يصدق على دعواه واما الثاني فهو على وجهين **احدها** ان يدعي الاجماع
اولا ثم خالفه قبل تخلل زمان طويل بحيث يعد مخالفته منافيا عدولا عن دعواه اولا فلا ريب في عدم حجيته شك فلك انه
عدول وح يكشف عن غفلته في دعواه اولا لولا القرينة [illegible] في زمان قصير **وثانيها** ان لا يكون كذلك بان يدعي الاجماع
اولا ثم يخالفه بعد مدة مستطالة مثل سنة او سنتين وقد نسب القول بحجية مثل هذا الاجماع في الاشارات الى الظاهر
كلام من قال بحجية الاجماع المنقول لعدم اشتراطهم في حجيته عدم مخالفة المدعي ويمكن الاستدلال عليه بوجهين **احدها**

وجود المقتضي وفقد المانع لان مثله مفيد للظن بحسب النوع وقد كان حجة قبل مخالفة مدعيه فيستصحب حجيته بعد
مخالفته ايضا ولكن هذا على مذاق القوم من جريان الاستصحاب في امثال المقام وعدم الملازمة في امر الاستصحاب وهو ما على
التحقيق فالحق عدم جريانه في الاحكام الظاهرية عند الشك في بقائها كما سيجيء في محله لان منشأ الشك في بقاء حجية الاجماع
المذكور مخالفة مدعيه الموهنة في كشف الاجماع المذكور عن رأي المعصوم ولو قلنا فموضوع الحجية هو العنوان الذي عرض
عليه الحكم فيحتمل ان يكون هو الاجماع الذي لم يكن موهونا بما ذكر فلا يحصل القطع ببقاء الموضوع حتى يجري فيه الاستصحاب
ومع العلم ببقائه لا يبقى شك في الحكم اذ المفروض كون الشك فيه من جهة الشك في بقاء الموضوع لا من جهة اخرى ودون جهة ما
ذكرناه قد منعنا التمسك باستصحاب الجواز في اثبات جواز تقليد الميت ابتداء او استدامة لاحتمال كون موضوع الجواز هو
المجتهد الحي هذا اذا علمنا ببقاء الحكم الظاهري واتما الى زمان الشك بان يكون الشك فيه قادمة كالواجب بعمل بالشيء وعلمنا
بعدالته حين الاخبار ثم شككنا في طرو الفسق عليه واما لو شككنا في ثبوت الحكم الظاهري واستمراره [illegible] كما
اذا اخبر عدل بشيء وكنا قد اكتفينا في عدالته بحسن الظاهر او بظهور الاسلام كما هو مذهب بعض ثم شككنا في كفاية ذلك في
العدالة او اعتبار الملكة الراسخة فيها فانه لا يمكن استصحاب اعتبار الخبر المذكور لكون الشك ح ساريا فاذا فرض فيما نحن فيه انا
حصول الشك بعد مخالفة مدعي الاجماع في انه قبل مخالفته كان حجة في الواقع او كان حجيته في اعتقادنا خاصة بان كانت مخالفة
نفس المدعي موجبة للشك في وهن الاجماع واشتباه مدعيه من ابتداء الامر فلا يمكن استصحاب الحجية لسراية الشك الى
زمان اليقين ولذا لو افتى فقيه بحكم ثم حصل له التردد والترديد في المسألة لا يجوز له العمل بفتواه السابق لفرض شكه في صحته
ابتداء كما لا يخفى **وثانيها** عموم الادلة الدالة على حجية الاجماع المنقول لعدم تقييد مفهوم اية النبأ مثلا بعدم مخالفة
المدعي للاجماع لانه قد اخبر عن قول المعصوم عليه السلام فيشمله مفهوم الاية ومجرد مخالفته بعده لا ينافيه لاحتمال اشتباهه في
مخالفته ثانيا وكون الحق الواقعي ما اخبر به اولا فتأمل **واما الثالث** فهو ايضا على قسمين **احدها** ان يكون تاريخ احدهما معلوما
دون الاخر فيحكم بتأخر مجهول التاريخ على قول الاكثر باعتبار اصالة تأخر الحادث فيكون حكمه حكم معلوم التاريخ واما على القول
بعدم اعتباره كما سيجيء في محله فيكون حكمه حكم مجهولي التاريخ **وثانيها** ان يجهل تاريخهما فان قلنا بحجية الاجماع مع فرض
تأخر المخالفة فلا ريب في حجيته ح وان لم نقل بحجيته مع العلم بتأخر المخالفة فالاقرب حجيته مع الجهل بتاريخها لوجود المقتضي
وهو ما دل على حجية الاجماع المنقول من ادلة الخبر الواحد والشك في وجود المانع وهو احتمال تأخر المخالفة عن دعوى الاجماع
في المقام ولو كان من قبيل الشبهة الموضوعية المرددة بين دخول المشكوك تحت العام او الخاص وحكمها اجمال العام كما تقرر
في محله الا ان المانع هنا متقدم دعوى الاجماع على المخالفة فيستصحب عدم دعوى الاجماع الى زمان تحقق المخالفة فيرتفع [illegible]
بالاصل وليس هو تأخر الاجماع عن المخالفة حتى يكون من الاصل مثبتا ولا يعارض ما ذكرنا باصالة عدم تحقق المخالفة [illegible]
الى زمان تحقق الاجماع لعدم ترتب اثر لهذا الاصل وقد تقرر في محله ان الاصل الذي لا يترتب عليه الاثر [illegible] عليه

الامر ولا ريب ان الاصل المذكور من الاصول الموضوعية التي يوجب ظهورها العام فيتمسك به في المقام **الامر السابع**
ان مدعي الاجماع اذا ادعى الاجماع على عنوان وفسره بمعنى كالعلامة حيث ادعى الاجماع على انه لا سهو في سهو وفسره بانه لا سهو
في موجب السهو يعني لا شك في صلوة الاحتياط او ليست صلوة الاحتياط في صلوة الاحتياط فهل يكون مثل ذلك حجة او يحكم
باجمال معقد الاجماع الظاهر هو الاول لانه قد فسر معقد اجماعه بما اراده وهو اخبر بمراده فكانه ادعى الاجماع على ما فسره به
واما اذا ادعى الاجماع على عنوان وفسره اخر فهل يكون هذا ايضا حجة ظاهر العلماء ايضا ذلك لان ظاهرهم اعتبار ما يفيد
الظن بمراد الشارع فيما يتعلق بالكتاب والسنة ومدعي الاجماع حيث نقل ما يتضمن قول المعصوم عليه السلام يعتبر ما يفيد الظن
بمراده فتامل واما لو ادعى الاجماع على عنوان وفسره بشيء ولكن المنقول اليه قد فهم من ظاهر العنوان او من الخارج خلاف
ما فسره به كما لو ادعى الاجماع على التخيير بين القصر والاتمام في الحاير وفسره بالمشتمل على قبة سيد الشهداء او بسور صحنه وكان
الحاير عنده بخلاف ما فسره به او ادعى الاجماع على بطلان الصلوة فيما لو شك بين الركعة الاولى والثانية وفسر الركعة الاولى
فحكم بالبطلان فيما لو شك في الركعتين الاولتين من صلوة الايات كما من الشيخ وكانت الركعة عنده عبارة عن اتمام الحمدتين
الى اتمام ذكرها او برفع الراس منها فهل المتبع ما فسره المدعي او ما هو المتبع فيه اشكال من كونه ابصر بمراده فهو
بمنزلة مدعي الاجماع على نفس ما فسره به ومن كون ظاهر مدعي الاجماع على عنوان كون هذا العنوان مما اتفق اهل العصمة عليه
كونه محل فتاوى العلماء المتضمنة لقول المعصوم عليه السلام فيكون فهم معناه موكولا الى العرف فيكون المتبع ما يفهم منه عرفا
لا ما فسره المدعي اذا خالف فهم العرف **الامر الثامن** انه مع دعوى القطع بالحكم على ما حكي كنقل الاجماع حجة مثل قولهم ان
هذا الحكم مقطوع به في كلمات الاصحاب او الحكم كذا قطعا الاقرب حجيته اذا لم يكن دعوى القطع مستندة الى مقتضى
الدليل لانه قد نقل قول المعصوم عليه السلام كما هو المناط في اعتبار الاجماع المنقول فحاله حال الخبر الواحد ثم قد تقدم عند
الكلام في حجية الاجماع المنقول ان نقل الخبر انما يعتبر في شان الناقل اذا كان النقل غالب الملازمة للواقع سواء استند النقل
الى الواقع بان قال قال الصادق عليه السلام كذا او استند الى العلم بان يقول انا اعلم ان الصادق عليه السلام قال كذا واما مع عدم
الغلبة لا اعتبار به على التقديرين فلا يصح من الاصل ذلك كما لا يخفى **الامر التاسع** ان اقسام الخبر من الصحيح والحسن
والموثق والضعيف والمنقول بالاحاد والتواتر واحكام التعارض جارية في الاجماع المنقول ايضا واما الاشكال في كون نقل
الاجماع من حيث نقله في دينه وان كان فاسقا فاشتداد حجة ايضا كالخبر الموثق من اقسام الخبر وعندنا الاقرب هو الاول
اذ على القول باعتبار الاجماع المنقول يدل على اعتباره ما يدل على اعتبار الخبر الموثق وعدم تمسك العلماء باجماعات العامة
لعله لعدم وثوقهم به او لتقليدهم مدعى الاجماع فكما تقدم **الامر العاشر** ان نقل التواتر بطريق الاحاد هل هو في حكم
المتواتر فهل يترتب اثاره عليه او لا كما ترى الفقهاء كثيرا ما يذكرون الحكم ويقولون ويدل عليه اخبار متواترة ومحل الكلام انما
ترتيب احكام التواتر على المنقول بالاحاد لا لاحكام التواتر لان من الاحكام ما يترتب على نفس التواتر مثل ما لو نذر احد ان يحفظ

خبرا متواترا فلا يحصل به النذر بمجرد خبر ادعى بعضهم تواتره لكون حصول البر من اثار التواتر لا المتواتر ومنها ما
يترتب على التواتر كجواز العمل بمضمونه فالكلام هنا انما هو في جواز ترتيب مثل هذه الاحكام على التواتر المنقول بالاحاد
فقيل باعتباره وهو الحق وقيل بالتفصيل بين نقل السبب بان يقول المدعي هذا الخبر متواتر فلا عبرة به وبين نقل
السبب بان يقول هذا الخبر مما نقله فلان وفلان وفلان فيعد الى ان يبلغ حد التواتر فيعتبر لان خبر هؤلاء يستلزم
حصول العلم له عادة لو عثرنا عليه بانفسنا وقد نقله الثقة فيكون نقله حجة وهذا نظير التفصيل الذي اشار اليه المحقق
الشيخ اسد الله في الاجماع المنقول من نقل السبب والمسبب كما تقدم اقول ان كان جواز العمل بالخبر المتواتر مترتبا على اخبار
هؤلاء من حيث هو لا بشرط افادة خبرهم العلم كان لما ذكره وجه وان كان مترتبا عليه بشرط افادة العلم فلا وجه له لعدم
افادة نقل الثقة العلم حتى يترتب عليه الحكم بجواز العمل كجواز القراءة بقراءة السبعة لكون القران اسما لكلام الله المنزل
على سبيل الاعجاز الواصل الينا على سبيل التواتر والقطع فلا يجوز القراءة بقراءة الثلاثة وهم ابو جعفر ويعقوب وخلف
الا الى مدعى الشهيد والعلامة تواترها كتواتر السبعة ونحو ذلك انهم قد ذكروا ان قراءات السبعة متواترة
وزاد الشهيد قراءات الثلاثة ايضا فادعى تواتر قراءات العشرة وكذا العلامة فحكم الشهيد والمحقق الثانيان بجواز القراءة
بقراءات الثلاثة ايضا نظرا الى دعوى الشهيد والعلامة تواترها وان ذلك لا يقصر عن نقل الاجماع واورد عليهما المحقق
الاردبيلي وصاحب المدارك بان ذلك رجوع من اشتراط التواتر في القراءة ولان نقل الاحاد التواتر لا يصير به محصلا
للتواتر مثل ما ذكرناه انه ان كان جواز القراءة مترتبا على القران الواقعي فالحق ما ذكره المحقق والشهيد الثانيان وان كان مترتبا
على ما هو المتواتر كما هو الظاهر لعدم حجية المنقول بالاحاد قرانا فلا تجوز القراءة بقراءات الثلاثة كما لا يخفى **الامر الحادي عشر**
ان نقل لوازم الاجماع او الضرورة هل هو معتبر بحيث يجوز لنا نسبة الملزوم الى اجماع العلماء او ضرورة الدين او لا كما اذا
قال فقيه ان مستحل الميتة مثلا كافر حيث يستفاد منه حرمة اكل الميتة بالضرورة من الدين او بالاجماع بناء على كفر منكر
المجمع عليه فالاقرب اعتباره لانه قد نقل الاجماع والضرورة بالدلالة الالتزامية والله اعلم ولنقطع الكلام في هذا المقام
والحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا وقد وقع الفراغ لمصنفه الجاني موسى بن جعفر عفي عنهما في التاسع والعشرين
من شهر ربيع الثاني من شهور سنة ١٢٨٠ ويتلوه الكلام في حجية الظن ان شاء الله تعالى والحمد لله رب العالمين وبه نستعين
وقد وقع الفراغ بيد كاتبه العاصي حسب الامر مصنفه العالم الفاضل العامل الكامل الباذل التقي النقي الورع
المحقق المدقق لا فتى بيت الله الحرام وزائر قبر سيد الانام **الحاج ميرزا موسى** ادام الله بقاءه وطول الله عمره
وكثر الله امثاله ووفق الله لتحصيل علوم الدين بحق محمد واله سيد النبيين وعلى ابن عمه وخلفائه الراشدين عليهم
صلوات الله الملك الحق المبين في ارض الغري بالرواق المطهر المقدس المنور المرتضوي عليه وعلى اولاده المعصومين
صلوات الله الملك العلي وانا العبد محمد حسين بن المرحوم الحاج محمد التبريزي في شهر ربيع الاول سنة ١٢٨٨